
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01795507 1

LES ORIGINES

DE L'ÉGLISE D'ÉDESSE

ET

LA LÉGENDE D'ABGAR

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LES ORIGINES

DE

L'ÉGLISE D'ÉDESSE

ET

LA LÉGENDE D'ABGAR

ÉTUDE CRITIQUE

SUIVIE DE DEUX TEXTES ORIENTAUX INÉDITS

PAR

L.-J. TIXERONT

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1888

A Monsieur l'abbé L. DUCHESNE

Professeur à l'Institut catholique et aux Hautes-Études

HOMMAGE DE RESPECT

ET DE PROFONDE RECONNAISSANCE

LES ORIGINES

DE

L'ÉGLISE D'ÉDESSE

ET

LA LÉGENDE D'ABGAR

L'Église d'Édesse a joué dans les erreurs gnostiques, et, plus tard, dans les controverses nestoriennes et monophysites, un rôle trop important ; elle a occupé parmi les métropoles de l'Orient une place trop considérable, pour qu'un vif intérêt ne s'attache pas à son histoire. Cette histoire est d'ailleurs l'introduction nécessaire à une étude générale de ces chrétientés de Mésopotamie si mal connues encore, et qui mériteraient tant de l'être mieux. Édesse a été la première fondée de ces chrétientés ; c'est de son sein que sont partis les missionnaires qui les ont évangélisées ; elle est restée le centre des Églises de langue syriaque. Admirablement située entre le monde grec et le monde oriental[1], communiquant, d'une part, avec Antioche dont elle relevait, et de l'autre, avec la Perse, la grande Arménie et même avec l'Inde[2], la capitale de l'Osrhoène était bien placée pour profiter à la fois et de la culture hellénique, et de la puissante originalité des pays barbares. Elle était comme le confluent où les idées de deux

1. V. Dulaurier, *Chronique de Matthieu d'Édesse*, Préface, p. x-xii.

2. V. Land, *Anecdota syriaca*, 1, p. 94, 96. Nous savons que Bardesane avait écrit un livre sur l'Inde, Ἰνδικά, dont Porphyre (Περὶ Στυγός, et Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, l. IV, §§ 17, 18) nous a conservé des fragments. (V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 1, p. 68-72.)

mondes venaient se mêler et se confondre ; et la nationalité variée de ses habitants aussi bien que la diversité des croyances qu'y apportaient les étrangers et les marchands devaient lui donner une physionomie quelque peu semblable à celle d'Alexandrie.

L'intérêt qu'offrirait une étude complète sur l'Église d'Édesse compenserait donc largement les efforts du critique qui voudrait s'y livrer. Le présent travail n'a pas pour objet cette étude complète. Il en représentera à peine la première page : il ne s'occupera que de la fondation.

Comme c'est le cas pour un grand nombre d'autres Églises, nous n'avons pas de *récit historique* des origines de l'Église d'Édesse : il nous faudra rassembler de divers côtés les renseignements qui peuvent éclairer cette question. Mais, comme c'est le cas aussi pour beaucoup d'autres Églises, nous avons une *légende*, une des plus belles parmi les apocryphes du Nouveau Testament. Elle est contenue dans différents textes dont il y aura lieu de déterminer d'abord le plus pur et le plus ancien. Je chercherai ensuite quelle valeur on doit attribuer à cette légende et quels compléments on en peut tirer aux données de l'histoire ; et enfin je tâcherai de fixer l'époque à laquelle remonte sa première apparition.

Cette étude comprendra donc cinq chapitres :

1° Les origines de l'Église d'Édesse dans l'*Histoire ;*

2° Les origines de l'Église d'Édesse dans la *Légende ;*

3° Le plus ancien texte de la *Légende*. Date de la *Doctrine d'Addaï ;*

4° La valeur historique de la *Légende ;*

5° L'origine et la signification de la *Légende*.

Le dernier chapitre sera suivi d'un appendice sur un important épisode de la Légende, l'*Invention de la vraie Croix*.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DE L'ÉGLISE D'ÉDESSE DANS L'HISTOIRE

Le premier évêque d'Édesse dont nous connaissions le nom par l'histoire est Qônâ (ܩܘܢܐ). La *Chronique* de la ville[1] nous le représente, en l'an des Grecs 624(= 313), en train de jeter les fondements d'une église. Il mourut cette année-là même, et l'église ne fut achevée que par son successeur Sâ'ad. Sâ'ad vécut jusqu'en 323 ou 324, et eut pour successeur Aitallâhâ[2] qui assista au concile de Nicée, et dont nous avons le nom dans le catalogue des évêques signataires[3].

En 313 Qônâ était donc évêque d'Édesse. Mais il n'est certainement pas le premier qui ait gouverné cette Église. Elle avait été fondée bien plus tôt.

Un siècle en effet avant cette époque, nous trouvons un roi d'Édesse chrétien. Quel que soit cet Abgar dont Eusèbe et saint Jérôme, sur le rapport de Jules Africain, nous vantent la piété[4], nous sommes toujours, par ce témoignage, ramenés au commencement du IIIe siècle et avant la chute du royaume (215 ou 216)[5]. Mais du reste, il s'agit probablement

1. *Chronicon Edessenum*, ap. Assemani, *Bibl. Orient.*, I, p. 393 et 394, n° XII; p. 424, n° I; p. 271, col. 2. — Il est question de cette église dans la *Chronique* de Josué le Stylite, éd. Wright, n° XLIII.

2. Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 394, n° XIV.

3. V. B. H. Cowper, *Analecta Nicæna*, 10; Mansi, *Sacr. Conc. Collectio*, II, p. 694 et 699. — Son nom s'écrit de diverses manières. (V. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, I, p. 174.)

4. S. Jérôme, *Euseb. chronic.*, lib. II, ad ann. Abr. 2233 : *Abgarus vir sanctus, regnavit Edessæ, ut vult Africanus.* (V. Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., t. II, p. 307.)

5. Dion Cassius, LXXVII, 12. Marquardt (*Röm. Staatsverwglt.*, t. I, 2e édit., p. 436) place le fait en 215, d'autres en 216. Denys de Telmahar (Assem., *B. O.*, I, p. 423 et p. 388, en note) le place en l'année d'Abraham 2233 (= 217/218). — C'est à cette époque probablement qu'il faut rapporter l'*Apologie* syriaque attribuée faussement à Méliton, et qui paraît avoir été adressée à Caracalla, pendant son séjour en Osrhoène, par quelque chrétien de Mabug ou des environs. (V. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, II, p. XXXVIII et suiv.; Cureton, *Spicileg. Syriac.*; Gebhardt et Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Liter.*, I, p. 261 et suiv.

ici d'Abgar VIII, qui régna, suivant Gutschmid[1], de l'an 176 à l'an 213, et à la cour duquel Jules Africain séjourna peut-être quelque temps[2].

C'est sous le règne de ce prince qu'eut lieu la fameuse inondation de l'an 201, dont un document presque contemporain, inséré dans la *Chronique* de la ville, nous a conservé l'émouvant récit[3]. Entre les édifices victimes du désastre, signalés par les notaires d'Édesse auteurs du document, nous trouvons *le temple de l'église des chrétiens*. Cette mention d'un monument chrétien, faite par des personnages officiels païens[4], indique assez qu'au commencement du IIIe siècle, le christianisme était à Édesse d'une notoriété publique. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, le roi étant chrétien ou près de le devenir[5].

Il y avait du reste à la cour, vers cette même époque, un homme capable, à lui seul, de donner au christianisme une notoriété, s'il en eût été besoin : je veux parler de Bardesane.

Bardesane (en syriaque *Bardaiṣân*)[6] était né le 11 Juillet 154[7], à Édesse. Ses parents, Nôḥa'mâ et Naḥaschiram[8]

1. *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge, XIX, 2, p. 171 et suiv. — Cette chronologie n'est pas sans difficulté, mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter.

2. Le fait est certain si les Κεστοί sont de Jules Africain. Voir cet ouvrage, ch. 29, dans les *Veterum mathematicorum opera*, éd. Thévenot, p. 300 et suiv.

3. *Chronic. Edess.*, ap. Assem., *B. O.*, I, p. 390 et suiv. D'après Assemani (*ib.*, p. 392), le document inséré serait de l'an 217 environ. — Je fixe cette inondation à l'an 201, car elle est du mois de *Novembre*, an des Grecs 513.

4. La forme de la mention, *le temple de l'église des chrétiens*, montre suffisamment que les rédacteurs n'étaient pas eux-mêmes chrétiens.

5. Cet Abgar en effet était un converti. C'est de lui probablement qu'il est question dans le *Livre de la loi des contrées*, attribué à Bardesane, mais qui est plutôt d'un de ses disciples (Cureton, *Spicil. syr.*, p. 20; Langlois, *Collect. des Histor. de l'Arm.*, I, p. 92).

6. C'est-à-dire *fils du Daiṣân*. Le Daiṣân, en grec Σκίρτος, *le Sauteur*, est le fleuve qui coule à Édesse; autrefois il traversait la ville. Suivant Bar-Hebræus (*Chron. Ecclesiast.*, éd. Abbeloos et Lamy, p. 45 et suiv.), Bardesane aurait reçu ce nom, parce que sa mère l'avait mis au monde sur les bords du fleuve. Ce nom, en grec, s'écrit de diverses manières, Βαρδησάνης, Βαρδισάνης ou Βαρδησιάνης. — Sur Bardesane v. Hahn, *Bardesanes gnosticus Syrorum prim. hymnol.*, 1819; Merx, *Bardesanes von Edessa*, 1863; Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker*, 1864; et l'excellent article de Hort dans le *Dict. of christ. biog.*, I, p. 250 et suiv.

7. *Chron. Edess.*, ap. Assem., *B. O.*, I, p. 389, n° VI.

8. Bar-Hebræus, *Chron. Eccl.*, loc. cit.

étaient probablement païens, mais jouissaient dans la ville d'un rang distingué, car Bardesane fut élevé avec le prince qui devint plus tard Abgar VIII, dont il fut dès lors le compagnon et l'ami [1]. Il semble aussi avoir reçu les leçons d'un prêtre des idoles de Mabug, dont il abandonna les enseignements pour embrasser la foi chrétienne et recevoir le baptême [2]. Malheureusement nous ne savons pas exactement à quelle époque de sa vie s'opéra ce changement. Les paroles de Bar-Hebræus feraient seulement supposer qu'il sortait alors de l'adolescence, et qu'il était à cet âge où l'homme commence à penser par lui-même. Quoi qu'il en soit, Bardesane était certainement chrétien vers la fin du IIe siècle. — Ce n'est pas ici le lieu de parler longuement de cet homme étonnant, à la fois poète, historien, philosophe, astronome, théologien et apologiste, qui semble avoir embrassé toutes les connaissances de son temps, et avoir personnifié en lui le génie de cette Édesse où tant de folie, dit M. Nöldeke, se mêlait à un peu de sagesse. Mais un détail de sa vie demande à être signalé, parce qu'il nous permettra de faire avec certitude un pas de plus dans la question qui nous occupe, et de remonter plus haut dans les origines de l'Église d'Édesse.

Bardesane, ai-je dit, est né en 154. En l'an 200, il avait par conséquent quarante-six ans : c'est le grand moment de son activité littéraire. C'est donc au plus tard à cette époque ou peu après (il mourut en 222) [3], que dut se faire dans ses idées cette révolution sur le caractère de laquelle les hérésiologues ne s'accordent pas, mais qu'ils sont unanimes à nous signaler. Suivant saint Épiphane [4], il aurait d'abord été orthodoxe, puis se serait laissé gagner par les valentiniens. Bar-Hebræus [5]

1. Saint Épiphane, *Hæres.*, LVI, 1.
2. Bar-Hebræus, *Chron. Eccl.*, loc. cit. : *Eo tempore* (scil. Asclepiadis, episc. Antioch.) *innotuit Bardesanes, qui, relictâ doctrinâ ethnicâ sacrificuli Mabugensis, fidem amplexus est, et baptisma recepit.*
3. Bar-Hebræus. *Chron. Eccles.*, loc. cit.
4. *Hæres.*, LVI, 1, 2.
5. *Chron. Eccl.*, loc. cit.

l'accuse également d'être tombé, *après les avoir combattues par des traités*, dans les erreurs de Marcion et de Valentin. Eusèbe[1] renverse l'ordre des faits. Selon lui, Bardesane aurait d'abord été valentinien, puis aurait abandonné cette hérésie et serait revenu à l'orthodoxie, mais pas si complètement qu'il ne gardât encore un reste de ses anciennes idées. En tout cas, il avait composé des dialogues contre diverses hérésies, en particulier contre le marcionisme. Ce dernier trait est encore spécialement signalé par Théodoret[2], et par les *Philosophoumena*[3] qui nomment un certain Prépon, marcionite, comme lui ayant répondu. Moyse de Khorène[4] suit Eusèbe pour l'ordre et la nature des faits : *Bardesane, dit-il, avait été disciple de l'hérésie de Valentinien* (l. Valentin); *puis il l'avait rejetée et combattue, et il n'était pas arrivé à la vérité. Séparé de ce dernier, il avait fondé une secte particulière: cependant il ne dénatura pas l'histoire.*

Je n'essaierai pas au milieu de ces contradictions de démêler la vérité complète. On a peut-être trop voulu justifier à la lettre l'assertion des auteurs qui ont fait de Bardesane un valentinien, et l'on a voulu faire sortir des rares fragments qui nous restent de ses ouvrages plus de renseignements sur sa doctrine qu'ils n'en peuvent donner[5]. Mais ce que l'on peut conclure sûrement des témoignages mentionnés plus haut, et ce qui importe au but que nous poursuivons ici, c'est que Bardesane a eu avec les hérétiques des rapports d'amitié ou d'antagonisme, c'est que, en particulier, il a écrit contre les marcionites. Les idées valentiniennes qu'à un moment ou à un autre de sa vie les auteurs s'accordent à lui attribuer, son propre caractère, cette imagination brillante et cette politesse raffinée naturellement ennemies des dogmes sévères rendent ce dernier point vraisemblable *a priori*, et le té-

1. *Hist. Eccl.*, IV, 30.
2. *Hæret. fabul. comp.*, I, 22.
3. VII, 31.
4. *Hist. d'Arménie*, II, 66, éd. Langlois, *Coll. des Hist. de l'Arm.*, II, p. 114 et suiv.
5. V. Hort. dans le *Dict. of christ. biog.*, I. p. 255 et suiv.

moignage presque contemporain des *Philosophoumena* [1], confirmé par Théodoret qui dit avoir vu les ouvrages en question [2], ne peut laisser aucun doute à ce sujet.

Il y avait donc vers l'an 200 des hérétiques à Édesse. Il y avait probablement des valentiniens; il y avait en particulier des marcionites [3]. Prépon, l'antagoniste de Bardesane, était un Assyrien; et si, en 170-180, l'hérésie de Marcion avait envahi Antioche [4], nul doute que vingt ans plus tard on pût la trouver en Mésopotamie.

Maintenant, l'hérésie était-elle la première forme du christianisme connue à Édesse? — Non. Car, si l'on excepte les nestoriens qui se firent missionnaires et allèrent fonder des Églises sur les côtes de Malabar et jusqu'en Chine, les hérésies, dans les premiers siècles du moins, ne se répandirent que dans les communautés chrétiennes déjà constituées. Le gnosticisme surtout se présentait comme l'explication philosophique du christianisme orthodoxe : il n'avait rien à faire là où celui-ci n'avait pas mis le pied. Si donc nous trouvons vers l'an 200 des gnostiques à Édesse, nous devons croire que le christianisme y était établi depuis quelque temps déjà, c'est-à-dire, s'y était implanté au plus tard vers les années 180-190.

Un peu plus haut encore nous reporte le concile de l'Osrhoène tenu vers l'an 197 à l'occasion de la controverse

1. VII, 31 : Ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνίστης τις Πρέπων Ἀσσύριος πρὸς Βαρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. — La qualification d'*Arménien* donnée ici à Bardesane n'a rien qui doive surprendre. Les rapports fréquents d'Edesse et de l'Arménie ont occasionné facilement cette confusion pour un auteur écrivant en Occident. Les Κεστοί, pour une raison analogue, font de Bardesane un *Parthe*.

2. *Hæret. fabul. comp.*, I, 22 : ... ἐντετύχηκα δὲ κἀγὼ λόγοις αὐτοῦ κατὰ εἱμαρμένης γραφεῖσι καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν καὶ ἄλλοις οὐκ ὀλίγοις.

3. Il est remarquable que les marcionites sont les seuls hérétiques un peu connus de cette époque qui soient l'objet des attaques de saint Éphrem. Les bardesanites et les manichéens, également combattus par lui, sont postérieurs. Il est remarquable aussi que, indépendamment de Bardesane et de Manès, Marcion est le seul hérésiarque anténicéen dont la *Chronique d'Édesse* signale l'apparition (Assem., *B. O.*, I, p.389, n° v).

4. C'est vers cette époque que Théophile d'Antioche écrivit contre elle. Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 24, 3.

pascale[1]. Au temps d'Eusèbe, on avait encore la lettre des Églises établies dans cette province, par laquelle elles se déclaraient pour l'usage romain. Édesse étant la capitale de la province, il n'y a pas de doute que le concile ne se soit tenu dans cette ville. Il est seulement fâcheux qu'Eusèbe ne donne pas, comme il le fait pour les autres Églises, le nom de l'évêque qui le présida. Suivant le *Libellus synodicus*[2], il se serait même tenu deux conciles en Mésopotamie, l'un de la province de l'Osrhoène, comprenant les évêques de la région d'Édesse et de l'Adiabène, au nombre de dix-huit; l'autre de la province de Mésopotamie proprement dite, comptant également dix-huit évêques. Mais, comme cette division de la Mésopotamie en deux provinces n'a été faite que plus tard[3], il y a lieu de mettre les deux conciles du *Libellus* au rang des inventions. Quant au nombre des évêques, M. Zahn[4] incline à croire que l'assemblée n'en compta qu'un seul, celui d'Édesse, assisté des prêtres des Églises suburbicaires réunis en synode. Il se fonde pour cela sur les mots mêmes employés par Eusèbe : car après avoir parlé des lettres *des évêques* de Palestine, de la contrée romaine et du Pont (... τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προὐτέτακτο), changeant tout à coup d'expression l'auteur grec continue : καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει · ἔτι τε τῶν κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις · κ. τ. λ. La conclusion de M. Zahn est loin toutefois d'être certaine ; c'est bien plutôt le contraire qui me paraît vraisemblable. L'emploi de παροικίαι dans le sens de *diocèse complet* est ordinaire dans Eusèbe[5]; l'expression ἐπεσκόπει peut s'entendre du gouvernement plus général d'un métropolitain, ou de la surveillance d'un évêque plus influent; et nous ignorons s'il ne se trouvait pas, au temps d'Irénée, d'autres évêques dans le voisinage de Lyon. Rien donc n'empêche de croire

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 23, 2, 3.
2. Mansi, *Conc.*, I, p. 727, 728.
3. Marquardt, *Röm. Staatsverwalt.*, I, p. 438.
4. *Tatian's Diatessaron*, p. 380, note.
5. V. Heinichen, *Comment. in Euseb. Pamph. Hist. Eccles.*, p. 3, 4.

que le concile de l'Osrhoène ait réuni plusieurs évêques de cette province. Leur nombre toutefois dut être fort restreint. Saint Jacques de Nisibe, mort en 338, fut le premier évêque de cette ville éloignée d'Édesse de quarante-cinq lieues environ, et nous ne trouvons aussi que bien plus tard un évêque à Harran, le boulevard, il est vrai, du paganisme dans ces contrées, mais qui n'est distante d'Édesse que d'une journée de chemin [1].

Quoi qu'il en soit, il y avait dans les dernières années du deuxième siècle une Église établie à Édesse et dans la contrée qui l'avoisine, une Église qui avait une hiérarchie et une vie propre, une Église que l'on consultait et qui se prononçait dans les questions d'intérêt général, une Église par conséquent qui jouissait d'une certaine considération, et qui avait eu déjà le temps de s'affermir. Il faut évidemment supposer à cette Église une vingtaine d'années d'existence, et fixer entre les années 170-180 l'époque la plus basse de sa fondation, et entre les années 160-170 l'apparition dans ces contrées des premiers apôtres de l'Évangile.

C'est ici le lieu de dire un mot de Tatien, et de voir quelle lumière fournit son histoire sur la question qui nous occupe.

On sait quelle controverse cette histoire a soulevée entre M. Zahn et M. Harnack. Ces critiques ont tous deux essayé, après Daniel [2], d'établir une chronologie de la vie et des ouvrages de Tatien. Le premier y a été amené par le désir de fixer la date du *Diatessaron*, un des ouvrages de Tatien dont il a fait une étude spéciale [3]; le second par ses recherches sur la connaissance qu'ont eue, et l'usage qu'ont fait des

1. V. Saint Éphrem, *Carmina Nisibena*, XIII, 1-19; XIV, 1-6, 15-26; XVI, 14-22; XVII, 1; XIX, 15 et suiv.; XX, 2; XXI, 20; XXXI et suiv.; XXXIV, 5. — Le *Libellus synodicus* (Mansi, *Conc.*, II, p. 694, 699) ne donne le nom que de quatre évêques de Mésopotamie ayant signé à Nicée, Aitallâhâ d'Édesse, Jacques de Nisibe, et les évêques de Rhesæna et de Macédonopolis.

2. Daniel, *Tatianus der Apologet*, 1837.

3. Zahn, *Forschungen zur Gesch. der neutesmentl. Kanons*, I Theil, *Tatian's Diatessaron*, 1881.

apologistes l'antiquité et le moyen âge[1]. Malgré la compétence des deux savants, les critiques indépendants ont jugé que ni l'un ni l'autre n'avait atteint le but d'une façon satisfaisante, et que, pour le moment, la question restait insoluble[2]. Je ne parle ici, remarquons-le bien, que de la chronologie, et de la chronologie dans les détails ; car ces études ont établi sur d'autres points des conclusions certaines qui vont jeter un nouveau jour sur les commencements de l'Église d'Édesse.

Un premier point acquis par M. Zahn, c'est que le *Diatessaron* est un livre composé originairement *en syriaque*. L'absence de tradition sur cet ouvrage dans l'Église latine jusqu'à Victor de Capoue (541-546), qui lui-même dépend d'Eusèbe ; le peu de connaissance qu'en montrent à leur tour les auteurs de l'Église grecque, et l'absence de témoignage positif sur un *Diatessaron* grec : au contraire, l'usage qu'on en a fait au troisième et au quatrième siècle dans les Églises d'Orient parlant le syriaque, depuis Cyr, la ville de Théodoret, jusqu'au delà de Mossoul, établissent ce fait d'une manière certaine[3].

Naturellement ce n'est point à Rome ni dans les pays de langue grecque qu'un pareil livre peut avoir paru d'abord. Ce n'est que dans la partie de l'Orient parlant le syriaque que le *Diatessaron* a pu être conçu et exécuté. Puisque, d'autre part, il est certain que Tatien en est l'auteur[4], il faut admettre que cet apologiste, Assyrien d'origine, est retourné en Orient après sa conversion à Rome : et de fait, saint Épiphane[5] nous assure qu'il y est retourné.

Mais dans quelle partie précisément de l'Orient syrien s'est-il établi ? — Saint Épiphane dit : *en Mésopotamie* ;

1. Gebhardt et Harnack, *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Liter.*, I Band, *Die Ueberlief. der griechschen Apologeten*, von A. Harnack. 1882.

2. L. Duchesne, *Bullet. crit.*, 1er octob. 1882, p. 187. — Funk, *Theolog. Quartalschr.*, erst Quartalheft 1883, p. 162.

3. Zahn, *Tat. Diat.*, p. 1-111 ; p. 235 et suiv. — Les arguments que M. Harnack (*Texte und Unters.*, I. p. 214 et suiv.) a opposés à cette conclusion ont été vigoureusement réfutés par M. Zahn, dans le second vol. des *Forschungen*, *Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antioch.*, 1883, Beilag V, p. 286 et suiv.

4. La tradition est unanime sur ce point.

5. *Hæres.*, XLVI, 1.

M. Zahn ajoute bravement : *à Édesse*, l'unique centre alors du christianisme dans ces contrées. Cette dernière affirmation serait pour nous un peu hâtée. Contentons-nous pour l'instant de la donnée plus générale de saint Épiphane, confirmée d'ailleurs par ce que nous savons de l'origine de Tatien[1]. Il est naturel que l'apologiste ait désiré revoir sa patrie, ou du moins s'en rapprocher autant que possible.

Tatien, à son retour de Rome, s'établit au delà de l'Euphrate, et y composa le *Diatessaron*. La Mésopotamie était donc en ce moment chrétienne ou en train de le devenir, car il ne se fût pas fixé dans un pays entièrement idolâtre, et n'y eût pas composé un livre qui n'eût pas rencontré de lecteurs. Dans ce pays, d'ailleurs, il trouva une version syriaque des Évangiles, apportée là par les missionnaires venus de l'Ouest, la version dite *curetonienne*, que son propre ouvrage devait bientôt supplanter[2].

Quand Tatien vint en Mésopotamie, Édesse, qui en est la clef, était donc évangélisée, et dès lors rien n'empêche de croire avec M. Zahn qu'il choisit cette ville pour s'y établir. Un chrétien qui avait vécu à Rome et qui avait cultivé les lettres devait naturellement chercher, pour y vivre, une ville où il trouvât des relations à la fois religieuses et littéraires. Édesse pouvait lui procurer les unes et les autres[3].

Maintenant, à quelle époque eurent lieu ce retour de Tatien en Mésopotamie et la composition du *Diatessaron* ? C'est le point important de la question, et qui a, avec quelques autres, divisé M. Harnack et M. Zahn. Les difficultés sont de plus d'une sorte ; mais une des principales consiste à expliquer comment Tatien, qui, depuis l'an 180, est connu comme hérétique en Occident et en Égypte par Rhodon, Irénée,

1. Zahn, *Tat. Dial.*, p. 268 et suiv.

2. M. Zahn (*Tat. Dial.*, p. 233 et suiv.) a prouvé que le *Diatessaron* dépendait de cette version.

3. V. Moyse de Khor., *Hist. d'Arm.*, II, 38. — D'après saint Épiphane, dont l'autorité est faible, Bardesane aurait été instruit dans les deux langues syriaque et grecque (*Hær.*, LVI, 1). Suivant Théodoret (*Hæret. fab.*, I, 22), son fils Harmonius aurait étudié le grec à Athènes. V. aussi Sozomène, *Hist. eccl.*, III, 16.

Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène, comment, dis-je, Tatien a tellement passé dans l'Église syrienne pour orthodoxe, que l'on y a effacé des livres la qualification d'hérétique qui lui était décernée[1]. N'est-il donc devenu hérétique que plus tard et ailleurs? C'est la conclusion de M. Harnack[2], qui, en conséquence, place son voyage en Mésopotamie entre l'an 152 et l'an ± 165, et le fait ensuite retourner et peut-être mourir à Rome. M. Zahn[3], au contraire, ne croit pas que Tatien, une fois revenu en Mésopotamie, en soit reparti. Il adopte le renseignement de saint Épiphane, d'après lequel ce voyage aurait eu lieu après la mort de saint Justin (163-167), et, transformant en la douzième année de Marc-Aurèle la douzième année d'Antonin-le-Pieux donnée par l'évêque de Salamine, il fixe à l'an 172/173 le départ de Tatien pour l'Orient. Quant à la réputation d'orthodoxie qu'il y conserva, M. Zahn[4] s'efforce de l'expliquer en nous représentant Tatien non comme un hérétique ayant fondé une secte, ou ayant appartenu à une secte définie, mais comme une âme naturellement indépendante et fière, à laquelle le sentiment des difficultés de l'Écriture et le zèle de l'austérité chrétienne durent faire émettre des propositions hardies sans doute et dangereuses, mais qu'une orthodoxie un peu étroite qualifia trop sévèrement. Dégoûté du séjour de Rome par cette opposition, il se retira en Mésopotamie, et, devenu plus sage, il s'appliqua tout entier à aider dans son développement cette jeune Église nationale d'Édesse qui venait depuis peu de se fonder.

J'ai déjà dit que ces calculs et ceux qui s'y rattachent ne sont pas satisfaisants. Dans cette incertitude, ce qu'il y a de mieux à faire est de prendre comme dates extrêmes entre

1. Ainsi la mention qu'en fait la *Chronique* de saint Jérôme, à l'an d'Abrah. 2188 (Marc-Aur. 12), *Tatianus hæreticus agnoscitur, a quo Enkratitæ*, et qui appartient certainement au texte primitif d'Eusèbe, n'existe pas dans la *traduction arménienne* et dans l'*Epitome syriaque*. (Schöne, *Euseb. chronic.*, p. 216.)
2. *Texte und Untersuch.*, I, p. 212 et suiv.
3. *Tat. Diat.*, p. 281 et suiv.
4. *Tat. Diat.*, p. 284 et suiv.

lesquelles se placera le voyage de Tatien en Orient, les dates fournies par les deux auteurs.

Ces dates peuvent convenir; et il est difficile en tout cas que celle de M. Zahn nous fasse remonter trop haut encore, car, à l'époque qu'il assigne, Tatien devait avoir de cinquante à soixante ans ou plus [1], et ce n'est guère passé cet âge que l'on se transporte sous de nouveaux cieux. C'est donc dans la période des vingt années qui s'est écoulée entre l'an 152/153 et l'an 172/173 qu'il faut mettre l'arrivée de l'apologiste en Mésopotamie.

Par conséquent, vers 173 au plus tard, ou, pour prendre un chiffre rond, en 170, cette province, Édesse en particulier, avait reçu des missionnaires chrétiens. On y possédait une traduction syriaque des Évangiles, et Tatien, en y arrivant, y trouvait des lecteurs prêts à accueillir le *Diatessaron* qu'il allait composer.

Nos inductions fondées sur l'existence d'un concile à la fin du second siècle sont confirmées par un fait précis.

En somme, le milieu du IIe siècle marque, dans l'histoire, l'évangélisation d'Édesse et la fondation de son Église.

Maintenant, des considérations tirées de la géographie et aussi des rapports fréquents entre Édesse et Antioche pourraient donner l'espoir de remonter plus haut dans le passé, et rendre vraisemblable l'apostolicité, prise au moins dans le sens large, des Églises de Mésopotamie. Mais ce n'est pas le moment d'aborder cet ordre d'idées. Il faudrait pour cela abandonner le terrain des faits et de l'histoire certaine sur lequel je veux me tenir uniquement ici. Cet examen viendra plus tard. Il est temps de voir ce que nous dit la légende des origines de l'Église d'Édesse.

1. Il était né vers l'an 110 (Zahn) ou 120 (Funk).

CHAPITRE II

LES ORIGINES DE L'ÉGLISE D'ÉDESSE DANS LA LÉGENDE

Il s'agit de la fameuse correspondance entre Jésus-Christ et Abgar V Ouchamâ, le quinzième roi d'Édesse, correspondance à la suite de laquelle Addaï, un des soixante-douze disciples, ou, selon quelques textes, Thaddée, un des douze apôtres, serait venu à Édesse, aurait guéri le roi de la maladie incurable dont il souffrait, et aurait fondé dans cette ville une Église chrétienne, dont il aurait été le premier évêque. A cette légende principale s'en rattachent deux autres, celle de la *vraie Image de Jésus-Christ*, et celle de l'*Invention de la vraie Croix*.

Dans ce chapitre, je vais d'abord indiquer les *textes* dans lesquels la légende a été déposée ; — je donnerai ensuite une *analyse* de son contenu ; — et enfin j'en exposerai les principales *variantes* et les principaux *développements* dans les écrivains postérieurs.

§ I. — LES TEXTES

La légende se trouve déposée dans trois classes de textes, le texte syriaque, le texte arménien, et les textes grecs.

I. — La langue *syriaque* a été, comme Eusèbe nous l'apprend, la langue dans laquelle la légende a été primitivement rédigée. Elle y porte actuellement le titre de *Doctrine d'Addaï, l'apôtre* (ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܐܕܝ ܫܠܝܚܐ). M. Cureton en a, le premier, découvert et publié en 1864 un texte incomplet[1],

1. *Ancient syriac documents relat. to the earliest etablishem. of Christianity in Edessa*, London, 1864. — M. Cureton étant mort avant que la publication ne parût, c'est M. Wright qui l'a achevée. Le texte occupe les pages 5-23 de la partie syriaque, et les pages 6-23 de la traduction anglaise.

tiré de deux mss. de Nitrie au British Museum, le *ms. addit.* 14654, fol. 33, et le *ms. addit.* 14644, fol. 1-9, le premier peut-être du ve, le second du vi^e siècle[1]. M. Phillips, plus heureux, en a découvert dans un ms. de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, qui paraît être du vi^e siècle, le texte complet. Il l'a publié en 1876[2]. Ce texte est long : il n'occupe pas moins de 53 pages in-8° : mais il représente la même rédaction que les fragments de M. Cureton, car les variantes dans les parties communes sont à peu près insignifiantes.

II. — Nous avons de la *Doctrine d'Addaï* une *traduction arménienne* faite au ve siècle. Elle suit assez fidèlement l'original jusque vers la fin, où elle s'en sépare sensiblement. M. J.-R. Émine en a publié le premier une traduction française[3] dans la *Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie* de M. V. Langlois. Il a seulement omis d'y comprendre les trois discours de l'apôtre et son éloge ainsi que celui du clergé édessénien, comme ne venant pas directement à l'histoire. Un méchitariste, le P. Alishan, a comblé cette lacune, en publiant, un an plus tard, d'après le même ms., une nouvelle traduction française complète[4].

III. — 1° Au premier rang des *textes grecs*, il faut placer le chapitre 13, liv. I, de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe[5], dans lequel il dit nous donner la traduction d'un document syriaque plus ancien, tiré des archives publiques d'Édesse. Le liv. II, chap. 1, 6, 7, contient aussi quelques additions sur le même sujet.

2° Les rédactions grecques indépendantes sont au nombre de deux. — L'une est contenue dans deux mss., le *cod. Pa-*

1. Pour la description des mss., V. Wright, *Catal. of syr. mss. in the Brit. Museum acquired since the year* 1838, t. III, p. 1081 et 1083 ; et Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 147 et 149.

2. *The Doctrine of Addai, the apostle*, London, 1876.

3. D'après un ms. de la Biblioth. nation. de Paris, ancien fonds arménien n° 88, fol. 112 v° et suiv. — Langlois, *Collect.*, I, p. 317-325, Paris, 1867. V. aussi Didot, *Fragm. histor. græc.*, V. part. II, p. 317-325.

4. *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres*, Venezia, 1868.

5. L'édition suivie dans tout ce travail est la seconde de Heinichen. Lipsiæ. 1868.

risinus 548 de la Bibliothèque nationale (XIe siècle), édité par Tischendorf[1], et le *cod. Vindobonensis,* cod. hist. græc. XLV (IXe ou Xe siècle), décrit et édité en partie par Lambécius[2], et dont Tischendorf, outre les fragments cités par Lambécius, a donné une collation[3]. Cette collation étant imparfaite a été reprise et complétée par M. Lipsius[4]. — La seconde rédaction grecque, inédite encore, se trouve dans un autre ms. de la Biblioth. impériale de Vienne, le cod. theol. græc. 315 (XIIe siècle?), fol. 59²-61², décrit aussi par Lambécius[5]. M. Lipsius s'en est procuré une copie dont il a publié une partie considérable[6].

Ces rédactions grecques indépendantes sont beaucoup plus courtes que la rédaction syriaque. Celle du *cod. Paris.* porte en titre; Πρᾶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θαδδαίου ἑνὸς τῶν ιβ′; celle du *cod. Vindob.* XLV : Πρᾶξις καὶ κοίμησις τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Θαδδαίου ἑνὸς τῶν ἑβδομήκοντα. Le texte du *cod. Vindob.* 315 commence simplement par les mots : Ἐπιστολὴ αὐγάρου τοπάρχου ἐδέσσης πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν ἰησοῦν χριστόν. Ce texte diffère au reste notablement de celui des deux premiers mss., et nous représente plutôt la légende telle que nous la trouvons dans les auteurs byzantins du Bas-Empire. Celui du ms. de Paris et du ms. XLV de Vienne se rapproche au contraire davantage des textes syriaque et arménien, au moins dans les traits principaux.

Il serait trop long maintenant d'indiquer tous les auteurs syriens, arméniens, grecs, arabes ou latins qui ont, dans l'antiquité, reproduit ou connu cette légende. Il est à propos cependant de signaler ceux surtout dont les écrits nous serviront plus tard à en exposer le développement. Je suivrai l'ordre chronologique.

1. *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsiæ, 1851, Prolegomena, p. LXXI et suiv., Texte, p. 261-265.
2. *Commentar. de Bibl. Cæs.*, lib. VIII, p. 202; édit. Kollar. p. 428 et suiv.
3. *Acta apostol. apoc.*, loc. cit.
4. *Die Edessenische Abgarsage*, p. 3 et suiv., note.
5. *Comment.*, V, 9, 1re édit.
6. *Die Edess. Abgs.*, voir les notes des pages 16 et suiv., 21, 56, 59, 60, 62.

I. — Parmi les Syriens :

1. Saint ÉPHREM († 373), dans plusieurs endroits de ses ouvrages, notamment

a) Dans son *Testament*[1];

b) Dans une *Sūgīthā* sur la grande église d'Édesse bâtie par le roi Abgar et l'apôtre Addaï[2].

2. JACQUES DE SARUG (452-521) :

a) Homélie *de Adæo apostolo et Abgaro rege*[3];

b) *Cantique* sur Édesse, *lorsqu'elle envoya prier Notre-Seigneur de venir à elle*[4];

c) *Discours sur Ḥabib*, le diacre martyr[5];

d) *Lettre* adressée aux Édesséniens dans un temps d'invasion, leur rappelant la promesse de Jésus-Christ[6];

e) *Discours sur la chute des idoles*[7].

3. JOSUÉ LE STYLITE, dans sa *Chronique* (507)[8].

4. DENYS DE TELMAḤAR († 845), dans sa *Chronique*[9].

5. MARES BAR SALOMONIS (v. 1135), dans son *Livre de la Tour*, *Liber magdal*, tom. II, c. V, sect. 5[10].

6. SALOMON, évêque de Bassora (v. 1222), dans son livre intitulé *L'Abeille*, ch. XLVIII et XLIX[11].

7. BAR-HEBRÆUS († 1286), dans ses trois ouvrages :

a) *Historia compendiosa Dynastiarum* (en arabe)[12];

1. Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 141; Overbeck, *Sancti Ephræmi syri ... opera selecta*, p. 141; *Opera S. Ephr. græce edita*, Romæ, 1743, II, p. 399, 235 et suiv.
2. Ms. du Brit. Museum *addit.* 17141, Wright, *Catal.*, II, n° CDL, p. 359, 26 *x*.
3. Assem., *B. O.*, I, p. 318.
4. Edité dans Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 107, 108; trad., p. 106, 107; tiré du *ms. addit.* 17158.
5. Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte. p. 92, 93; trad., p. 92, 93; tiré du *ms. addit.* 17158.
6. *Ms. addit.* 14587; Wright, *Catal.*, II, n° DCLXXII, p. 517, 16; Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 154.
7. Édité par M. P. Martin dans la *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, 1875, t. XXIX; Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 112; trad., p. 112.
8. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, édit. Wright, Cambridge, 1882, n°s V, LX, LXI.
9. Tullberg, *Dionysii Thelmahar. chron. lib. I*, Upsal. 1850; Assem., *B. O.*, I, p. 420.
10. Assem., *B. O.*, III 1re p., p. 584 en note, et III 2e p., p. XI et suiv., XVII.
11. J. Schoenfelder, *Salomonis episc. Bassor. liber Apis;* Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 163 et suiv.; Assem., *B. O.*, III 1re p., p. 319 et suiv.
12. Ed. Pocock, Oxford, 1663, texte, p. 112, trad. lat., p. 71.

b) *Chronicon syriacum*[1];

c) *Chronicon ecclesiasticum*[2].

8. Amrus bar Matthæi (v. 1340), dans son livre intitulé, comme celui de Mares, *La Tour, Liber magdal*, IIe part., ch. viii; Ve p., fundament. 1; et dans l'*Historia arabica Patriarcharum Chaldæorum et Nestorianorum*[3].

A la suite de ces auteurs on peut mentionner quelques autres ouvrages ou manuscrits anonymes ou inédits.

9. L'apocryphe intitulé *Transitus Mariæ* (vie siècle), liv. II[4].

10. *Les Actes de saint Mares*, apôtre de l'Assyrie, de la Babylonie et de la Perse (ve ou vie siècle)[5].

11. Le *ms. addit.* 14601 (du ixe siècle) : les fol. 163b et 164a contiennent une sorte de martyrologe des apôtres et des disciples[6].

12. Le *ms. addit.* 17218 (du xe siècle) : le fol. 90 contient la lettre d'Abgar en abrégé[7].

13. Le *ms.* 56 de la Bibl. nation. de Paris, anc. fonds 12, Colbert 4831 (daté de 1264) : le fol. 191 contient la lettre d'Abgar et la réponse de Jésus[8].

1. Ed. Bruns et G. Kirsch, Lipsiæ 1789, texte, p. 51, trad. lat., p. 48.

2. Ed. Abbeloos et Lamy, tome III, Paris 1877, p. 11-18.

3. Assem., *B. O.*, III 1re part., p. 587 et suiv.; II, p. 393; III 2e part., p. xiii, xviii-xxi. — Amrus y cite la chronique appelée *Contextio gemmarum*, composée par Jean bar Saïd en appendice aux *Annales* d'Eutychius d'Alexandrie.

4. Nous en avons trois recensions syriaques différentes. Celle que j'indique (texte B) est la seule dont nous ayons le texte complet. Elle a été éditée par Wright, *Journal of sacred literature*, 4th series, vol. VI, VII, janvier et avril 1865; V. aussi Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 110-112., trad., p. 110, 111. La partie du ms. d'où elle est tirée, *add.* 14484, fol. 18-47, est du vie siècle (Wright, *Catal.*, I, p. 99). — La recension arabe publiée par Enger, *Joannis apostoli de transitu beatæ Mariæ virginis liber*, Elberfeld, 1854, contient également la lettre d'Abgar à Tibère (Migne, *Diction. des apocryphes*, t. II, p. 505 et suiv., p. 511). — Pour plus de détails sur cet apocryphe, V. Lipsius, dans le *Dict. of christ. biog.*, II, p. 706, 707.

5. Edités par M. Abbeloos dans les *Analecta Bollandiana*, t. IV, p. 50-128; V. surtout p. 50-60.

6. Wright, *Catal.*, II, no DCCXCV, p. 788, 17o; V. Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte p. 110, trad., p. 109, no IV.

7. Wright, *Catal.*, I, no CLX, p. 100.

8. Zotenberg, *Catal. des mss. syriaques et sabéens de la Bibl. nat.*, Paris, 1874, no 56, p. 21. Je donne ce texte à la fin du volume. — Un autre ms. syriaque signalé par Assemani (*B. O.*, III 1re part., p. 19, en note) s'identifie probablement avec le *ms. addit.* 14654 édité par Cureton (*Anc. syr. doc.*, p. 147). — Ajoutons que l'on trouve dans les *Catenæ Patrum*, ou traités syriaques contre

II. — Parmi les auteurs arméniens, il faut citer surtout Moyse de Khorène (v. 470), dans son *Histoire d'Arménie*, II, ch. xxx-xxxv[1].

III. — Parmi les auteurs grecs :

1. Procope de Césarée († 565), *De Bello Persico*, II, 12[2].
2. Évagrius (v. 593), *Hist. eccles.*, IV, 27[3].
3. S. Jean Damascène († v. 760), dans deux ouvrages :
   a) *Expositio accurata fidei orthodoxæ*, IV, 16[4];
   b) Un écrit intitulé *Priscorum probatorumque SS. Patrum testimonia pro imaginibus*, formant appendice à son premier discours sur les Images[5].
4. Georges le Syncelle (fin du viiie siècle), dans sa *Chronographie*, *ad annum mundi* 5536, *Christi* 36[6].
5. Theodore Studite († 826),
   a) D'après sa *Vie*, écrite par Michel le moine;
   b) Première *lettre au pape Pascal*, *Epist.*, lib. II. n° xii;
   c) *Lettre à Naucratius*, *Epist.* lib. II, n° lxv[7].

les hérésies, un certain nombre de citations de la *Doctrine d'Addaï*. M. Cureton (*Anc. syr. doc.*, texte, p. 108-110, trad., p. 108, 109) a donné trois de ces fragments. Les mss. du Musée Britannique qui contiennent des citations sont les suivants :

a) Add. 14612, fol. 165a, du vie ou du viie siècle (Wright, *Catal.*, II, n° DCCLIII, p. 696;

b) Add. 12155, fol. 53b, du viiie siècle (Wright, *Catal.*, II, n° DCCCLVII, p. 921);

c) Add. 14532, fol. 139a, du viiie siècle (Wright, *Catal.*, II, n° DCCCLVIII, p. 955);

d) Add. 14535, fol. 1a, du ixe siècle (Wright, *Catal.*, II, n° DCCXCVIII, p. 796);

e) Add. 17193, fol. 36b, 37b, daté de 874 (Wright, *Catal.*, II, n° DCCCLXI, p. 1001);

f) Add. 17194, fol. 30a, daté de 886 (Wright, *Catal.*, II, n° DCCCLXII, p. 1002);

g) Add. 14538, fol. 24a, du xe siècle environ (Wright, *Catal.*, II, n° DCCCLXIII, p. 1003);

h) Add. 12161, feuille volante.

1. La traduction que je suis ici est celle de Langlois. *Collect. des Histor. de l'Arm.*, t. II, Paris, 1869. Les chapitres sus-indiqués sont les mêmes dans celle de Le Vaillant de Florival. Dans l'édition de Whiston, les chapitres correspondants sont les ch. xxix-xxxii.

2. *Corpus script. hist. byzantinæ*, Bonn, 1838, ex recens. Dindorfii.

3. Migne, *Patrol. grecque*, t. LXXXVI, p. 2745 et suiv. — Ce passage de l'*Histoire* d'Évagrius fut lu solennellement à la cinquième action du second concile général de Nicée; à la suite de quoi Léon, lecteur de l'Église de Constantinople, déclara avoir vu à Édesse la sainte Image (Mansi, *Conc.*, XIII, p. 192).

4. Migne, *Pat. gr.*, XCIV, p. 1173.

5. Migne, *P. G.*, XCIV, p. 1261.

6. *Corp. script. hist. byz.*, Bonn, 1829, t. I, p. 622, ex recens. Dindorfii.

7. Migne, *P. G.*, XCIX, p. 177, 1153 et 1288.

6. L'auteur de la *Lettre à l'empereur Théophile* (829-842), inter opera Joannis Damasceni[1].

7. Le Pseudo Constantin Porphyrogénète (905-959), dans l'écrit intitulé *Narratio diversis ex historiis collecta de divina Christi Dei nostri imagine non manufacta*[2].

A Constantin il faut joindre ses deux contemporains :

8. Siméon Métaphraste :

a) *Annales* continuant la *Chronique* de Théophane[3];

b) *Martyre des saints Samona, Guria et Abibus*, n° xvi[4].

9. Léon le Grammairien, dans sa *Chronographie*[5].

10. Georges le Moine (v. 950), dans ses *Vitæ recentiorum imperatorum*[6].

11. Georges Hamartolus (v. 950), dans sa *Chronique*, III, 115 ; IV, 248 ; V, 11[7].

12. L'anonyme continuateur de la *Chronique* de Théophane, VI, 48 (après 960)[8].

13. Léon le diacre (v. 989), dans son *Histoire*, IV, 10[9].

14. Jean Scylitzes (v. 1081), dans son *Breviarium historicum*[10].

15. Georges Cedrenus (fin du xi[e] siècle), dans son *Compendium Historiarum*[11].

16. Nicétas Choniata († 1204), dans son *Historia byzantina*, II, 12[12].

1. Migne, *P. G.*, XCV, p. 352. La lettre ne saurait être de S. Jean Damascène mort vers 760. Combéfis croit y reconnaître la lettre écrite au nom des trois patriarches, Job d'Alexandrie, Christophe d'Antioche et Basile de Jérusalem. et qui est mentionnée par le Pseudo-Constantin Porphyrogénète, *Narrat. de divinâ Christi imagine*.

2. Migne, *P. G.*, CXIII, p. 424 et suiv. Cet écrit n'est certainement pas de Constantin (Rambaud, *L'Empire grec au* x[e] *siècle*, Paris, 1870, p. 105 et suiv.); mais l'auteur lui est contemporain.

3. Migne, *P. G.*, CIX, p. 809, 811.

4. Migne, *P. G.*, CXVI, p. 145.

5. Migne, *P. G.*, CVIII, p. 1160.

6. Migne, *P. G.*, CIX, p. 980.

7. Migne, *P. G.*, CX, p. 381, 920 et 1185.

8. Migne, *P. G.*, CIX, p. 449.

9. Migne, *P. G.*, CXVII, p. 764.

10. V. Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. Chr. 944, n° V.

11. Migne, *P. G.*, CXXI, p. 344 et suiv.

12. Migne, *P. G.*, CXXXIX, p. 708.

17. Nicéphore Calliste (v. 1333), dans son *Hist. ecclésiastique*, II, 7 ; XVII, 16[1].

A ces auteurs, il faut joindre deux mss :

18. Le premier est un papyrus d'El-Fayoum dont il ne reste que des fragments paraissant remonter au IVe ou au Ve siècle. Il se trouve à la Bibliothèque Bodléienne. Dans les lambeaux de texte qu'il fournit on peut aisément reconnaître une copie des deux lettres d'Abgar et de Jésus[2].

19. Le second ms. est également à la Biblioth. Bodléienne, Baroc. 8 : il contient la lettre d'Abgar et la réponse du Sauveur[3].

IV. — Parmi les auteurs latins :

1. La *pèlerine franque* qui, sous Théodose (379-395), visita l'Orient, dans la relation qu'elle a faite de son voyage[4].

2. Le comte Darius, dans sa *Lettre à saint Augustin*, écrite vers l'an 429[5].

3. Le décret pseudo-gélasien *De libris recipiendis et non recipiendis*, V (attribué à l'an 494)[6].

4. Le Pseudo-Abdias (fin du VIe siècle), dans son *Historia apostolica*, lib. IX[7].

5. Le pape Hadrien, dans sa première *lettre à Charlemagne,* écrite en 787[8].

1. Migne, *P. G.*, CXLV, p. 771 et suiv.; CXLVII, p. 260 et suiv.
2. V. ce texte à la fin du volume.
3. Une collation en a été donnée par Grabe, *Spicileg. SS. Patrum,* Oxoniæ, 1698, t. I, p. 6-8, en note.
4. *S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad Loca sancta...* ex cod. Arretino depromps. Ioh. Fr. Gamurrini (*Bibliot. dell' Accademia Storico-Giuridica*, vol. IV), Romæ, 1887, p. 62-68. L'éditeur fixe ce voyage aux années 385-388, et l'attribue, comme il le marque dans le titre, à sainte Silvie, sœur du ministre Rufin. J'adopte simplement ici la période du règne de Théodose (379-395), et m'abstiens de nommer la pèlerine.
5. *Epist.* 230 (alias 263), Migne, *Patr. Lat.*, XXXIII, p. 1022.
6. Mansi, *Conc.*, VIII, p. 152 et p. 169, 170; Thiel, *Epist. Rom. Pontif.*, t. I, p. 469. — L'écrit n'est pas de 494, mais au moins de 496, ou même postérieur à l'an 534.
7. Fabricius, *Cod. apocr. Novi Testam.*, t. II, p. 688. Sur la date et la langue de cet apocryphe, V. *Dict. of christ. biog.*, I, p. 2 et 3.
8. Mansi, *Conc.*, XIII, p. 768. — Les deux lettres de Grégoire II (715-731) à Léon l'Isaurien, dont la première (Mansi, *Conc.*, XII, p. 963) connaît l'histoire d'Abgar, sont apocryphes (Duchesne, *Le Lib. pontific.*, *texte*, *introd. et comment.*, I, p. 413, note 45). Elles ont été probablement fabriquées à Constanti-

6. ORDERICUS VITALIS († 1141), dans son *Histoire ecclés.*, liv. II, ch. XIV, et liv. IX, ch. XIII [1].

A ces auteurs il faut ajouter deux mss. :

7. L'un au Brit. Mus., le *Royal ms.*, 2 A. XX, fol. 12, fort ancien : il contient la lettre de Jésus à Abgar [2].

8. L'autre à la Bibl. nation. de Paris, fonds latin, n° 1652, *Colb.* 4044. *Regius* 4313, fol. 50 r°-51 v°, probablement du XVe siècle [3].

V. — Parmi les auteurs arabes :

1. L'historien IBN-EL-ATHIR (1160-1233), dans sa *Chronique* [4].

Et quatre mss. arabes :

2. Le premier, cod. 51 de la Bibliothèque vaticane, fol. 54 [5].

3. Le second, cod. 174 de la même Bibliothèque, fol. 24 [6].

4. Le troisième, *add.* 9965 du Brit. Museum : il contient, fol. 33 v°, une relation des rapports de Jésus et d'Abgar par Macarius d'Antioche, faite sur celle du Pseudo-Constantin [7].

5. Le quatrième de la bibl. de J. Eligmann, qui donne la lettre de Jésus dans une forme assez différente de l'ordinaire [8].

VI. — Enfin parmi les auteurs persans :

HIERONYMUS XAVIER († 1617), dans son *Historia Christi persicè conscripta* faite d'après les traditions des lieux [9].

nople. Comme cette première lettre peut cependant servir au tableau du développement de la légende, je la citerai comme témoin de la tradition byzantine sous le titre de Pseudo-Grégoire.

1. Migne, *P. L.*, CLXXXVIII, p. 163 et 690.
2. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 154.
3. Signalé par Thilo, *Cod. apocr. N. Test.*, préf., p. CXXXIX. M. l'abbé Gondal, de Saint-Sulpice, a bien voulu m'en procurer une copie. Comparaison faite, ce n'est que la transcription, d'après la traduction de Rufin, des lettres et du récit qui les suit dans Eusèbe.
4. V. *Götting. Gel. Anz.*, 1863, Stück 18, p. 718; Lipsius, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1880, p. 192, note.
5. Mai, *Script. vet. nova coll.*, IV, p. 82. V. ce texte et sa traduction à la fin du vol.
6. Mai, *Op. cit.*, p. 313, n° 174; Assem., *B. O.*, III 1re part., p. 286, XXIX.
7. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 153.
8. Ludov. de Dieu, *op. inf. cit.*, p. 611.
9. Ed. Ludov. de Dieu, Lugduni Batav., 1649, p. 354 et suiv.

Enfin nommons encore, pour être moins incomplet dans un sujet où on l'est nécessairement, — chez les *Arméniens*, l'auteur ou l'interpolateur de la *Géographie* attribuée à Moyse de Khorène (Saint-Martin, *Mémoires histor. et géogr.*

Cette simple énumération peut donner une idée de la diffusion de la légende d'Abgar. Cette diffusion s'explique par l'intérêt qui s'attache naturellement aux actes de la vie de Jésus-Christ, par l'admirable thème que la légende fournissait aux amateurs de merveilleux, et aussi par les circonstances qui, dans les guerres contre les Perses et les luttes du nestorianisme, attirèrent sur Édesse l'attention de l'Empire et de l'Église. La relation qui s'établit entre la résistance opposée par la ville aux efforts des Perses et la lettre de Jésus à Abgar dut en particulier avoir une influence décisive sur la diffusion de la légende dans le monde byzantin. — Mais voyons ce qu'elle nous dit des origines de l'Église d'Édesse.

§ II. — Le contenu de la légende

Les deux principaux textes de la légende d'Abgar sont celui d'Eusèbe et celui de la *Doctrine d'Addaï* syriaque. Entre eux seuls peut se poser la question de plus grande ancienneté, car tous les autres dérivent plus ou moins directement de l'un ou de l'autre [1]. C'est donc de ces deux textes uniquement que je présenterai ici l'analyse, réservant à un autre paragraphe l'indication des principales variantes et des principaux développements que les rédactions postérieures y ont apportés.

Après avoir parlé, l. I, ch. 12 de son *Histoire ecclésiastique*, de quelques disciples du Sauveur, et avoir nommé Thaddée, Eusèbe revient sur ce dernier au ch. 13, et raconte ce qui suit :

sur l'Arménie, Paris, 1818, t. II, p. 369); et la *Géographie* attribuée à Vartan, et que Saint-Martin (*op. cit.*, p. 406 et suiv., p. 431 et suiv.) croit être plutôt de son disciple Pardserpertsi (fin du XIIIe siècle); — et les vieilles rédactions *anglaises*, *suédoises*, *allemandes*, *saxonnes* et *néerlandaises* signalées par Nestle (*Theol. Literaturzeit.*, 1877, n° 4), et dont on a des spécimens dans les textes publiés par Müller (*Collect. anglo-saxon*, Havniæ, 1835), et par G. Stephens, *Abgarus Legenden paa Old-Engelsk*, avec une traduction anglaise, Copenhague, 1853.

1. Il y aurait peut-être une exception à faire, suivant M. Lipsius, pour le texte de la lettre d'Abgar à Tibère contenu dans le *Transitus Mariæ* B. J'y reviendrai plus tard.

Le bruit des miracles de Jésus se répandant partout, et attirant à Jérusalem des gens de nations étrangères et fort éloignées, Abgar (Ἄβγαρος), roi des tribus placées au delà de l'Euphrate, et affligé d'une maladie incurable, lui envoya par un courrier des lettres pour le prier de venir le guérir. Jésus ne condescendit pas à sa demande, mais lui répondit par lettre (ἐπιστολῆς δ'οὖν αὐτὸν ἰδίας καταξιοῖ) qu'il lui enverrait un de ses disciples, qui, à la fois, le guérirait, et lui annoncerait la parole du salut. C'est ce qui arriva peu après. Car Jésus étant ressuscité et remonté au ciel, Thomas, l'un des Douze, par une inspiration divine, dirigea vers Édesse Thaddée (Θαδδαῖον), un des soixante-dix disciples, et par le ministère de ce dernier s'accomplit la promesse du Sauveur. « On a encore le témoignage écrit de ces événements, continue Eusèbe, tiré des archives (γραμματοφυλακείων) d'Édesse, ville alors gouvernée par des rois. Là donc, dans les actes publics (δημοσίοις χάρταις) qui contiennent les anciens faits et ceux d'Abgar, on trouve, conservés depuis lors jusqu'à présent, ceux dont nous parlons. Mais il faut entendre les lettres elles-mêmes tirées par nous (*ou* pour nous, ἡμῖν ἀναληφθεισῶν) des archives (ἀπὸ τῶν ἀρχείων), et [que nous avons] traduites mot à mot (αὐτοῖς ῥήμασιν) de la langue syriaque, de la manière suivante. »

Ici Eusèbe donne le texte des deux lettres, d'Abgar à Jésus, et de Jésus à Abgar.

« *Copie de la lettre écrite par le toparque Abgar à Jésus, et envoyée à ce dernier par le courrier Ananias* (δι' Ἀνανία ταχυδρόμου), *à Jérusalem.*

« Abgar[1], toparque d'Édesse[2], à Jésus, bon Sauveur, qui a paru au pays de Jérusalem, salut. J'ai ouï parler de toi, et

1. Un grand nombre de mss. et la version de Rufin présentent : *Abgar Ouchamâ* (Ruf. : *Abgarus Urbaniæ filius* ; quelques mss. en deux mots : οὐχ ἅμα) ; la traduction syriaque d'Eusèbe (Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 2) et la *Doctrine d'Addaï* offrent également cette leçon. Elle a dû se trouver dans le texte original d'Eusèbe. — Je parlerai plus loin de ce surnom d'Abgar.

2. Ce dernier mot manque dans Rufin, la traduction syriaque et dans la plupart des mss.

des guérisons opérées par toi, sans remèdes et sans plantes médicales. Car, à ce que l'on dit, tu fais voir les aveugles, marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, tu chasses les esprits impurs et les démons, tu guéris les maladies invétérées, et tu ressuscites les morts. Apprenant donc tout cela de toi, je me suis mis dans l'esprit que de deux choses l'une, ou tu es Dieu (ὁ Θεὸς) qui, descendu du ciel, fais ces choses, ou bien tu es le fils de Dieu (ἢ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ) qui opères ces [merveilles]. C'est pourquoi donc je t'ai écrit, pour te prier de [prendre la peine de] venir vers moi, et de guérir le mal dont je souffre. Car j'ai appris que les Juifs encore murmurent contre toi et veulent te faire du mal. Je possède une ville très petite, [c'est vrai,] mais belle, qui suffira pour tous deux[1].

« *Réponse de Jésus, par [l'intermédiaire du] courrier Ananias au toparque Abgar.*

« Heureux [es-tu] d'avoir cru (Μακάριος ὁ πιστεύσας)[2] en moi sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui m'auront vu ne croiront point en moi, afin que (καὶ ἵνα) ceux qui ne m'auront point vu croient et vivent. Quant à ce que tu m'as écrit de venir à toi, il faut que j'accomplisse [d'abord] ici tout ce pour quoi j'ai été envoyé, et après l'avoir accompli, que je remonte ainsi vers celui qui m'a envoyé. Et après y être remonté, je t'enverrai un de mes disciples, afin qu'il guérisse ton mal, et te procure la vie à toi et aux tiens (σοὶ καὶ τοῖς σὺν σοί). »

« Ces lettres, ajoute Eusèbe, étaient accompagnées (ταῦτα συνῆπτο) de ce qui suit, aussi en syriaque » ; et il continue son récit que j'analyse. Après l'ascension du Sauveur, Judas, appelé aussi Thomas[3], envoie donc vers Abgar Thaddée, un des soixante-dix disciples. Celui-ci, arrivé à Édesse, loge d'abord chez Tobie, fils de Tobie, et commence à guérir les

1. Ici se place, dans l'édition de Valois, une transition qui n'est point d'Eusèbe.
2. Rufin : *Beatus es.*
3. La tradition syrienne tient en effet que le vrai nom de cet apôtre était Judas ; Thomas n'était qu'un surnom (Assem., *B. O.*, I, p. 317, 318).

malades et les infirmes. Abgar, informé de ces guérisons, soupçonne que Thaddée est le disciple dont Jésus lui a promis la venue. Sur son ordre, Tobie amène, le lendemain matin, Thaddée au palais; mais au moment où ils arrivent en présence d'Abgar environné des grands de son royaume, le roi aperçoit sur le visage de l'apôtre un grand signe (ὅραμα μέγα ἐφάνη τῷ Ἀβγάρῳ ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ ἀποστόλου Θαδδαίου). Il se jette aussitôt à ses pieds, devant les assistants étonnés, qui, eux, n'ont point aperçu le signe, et lui demande s'il est le disciple dont Jésus lui a parlé. Thaddée répond qu'il l'est, et que, si le roi croit en Jésus-Christ, il verra se réaliser les demandes qu'il a faites au Sauveur. « J'ai si bien cru en lui, répond Abgar, que je voulais rassembler une armée, et détruire les Juifs qui l'ont crucifié; mais la crainte de l'empire romain m'en a empêché. » — « Notre-Seigneur, reprend Thaddée, a accompli la volonté de son Père, et, après l'avoir accomplie, est remonté vers son Père. » — « J'ai cru, dit Abgar, en lui et en son Père. » — « C'est pourquoi, répond l'apôtre, je pose ma main sur toi, en son nom. » En même temps, il étend la main sur le roi, et celui-ci est subitement guéri. Un des assistants, Abdus, fils d'Abdus, est également guéri de la goutte, et ce second miracle est suivi de plusieurs autres accomplis sur des malades de la ville.

Après cela, Abgar prie Thaddée de leur parler de Jésus-Christ et de ses œuvres. L'apôtre se refuse à le faire immédiatement, parce que sa mission est de prêcher publiquement et à tous. Mais il dit au roi de rassembler le lendemain ses sujets de la ville (τοὺς πολίτας σου πάντας), et promet de leur parler alors de Jésus-Christ, de ce qu'il était, de sa venue, de sa mission dans le monde, de sa puissance et de ses miracles, de sa nouvelle prédication; il promet de leur dire comment il a abaissé sa divinité, a été crucifié, est descendu aux enfers, comment il est ressuscité, et a ressuscité avec lui les morts, et est ainsi remonté vers son Père. — Conformément au désir de Thaddée, Abgar fait donc publier l'ordre à tous les citoyens de se réunir de grand matin, pour entendre la pré-

dication de l'apôtre, et ensuite offre à celui-ci de l'or et de l'argent. Mais Thaddée le refuse : « Nous avons abandonné nos biens, dit-il, comment accepterions-nous ceux des autres. » — « Ces choses se passèrent, conclut Eusèbe, l'an trois cent quarante[1] (des Grecs = 29 de J.-C.). Elles ont été mot pour mot (πρὸς λέξιν) traduites du syriaque, et ce n'est pas inutilement, je le pense, que, l'occasion opportune, je les aurai ici placées. »

Là se termine la citation faite par Eusèbe de son document. Son récit toutefois n'est pas entièrement achevé. Car au liv. II, ch. 1, 6, 7, revenant brièvement sur cette histoire, il ajoute que la prédication de Thaddée eut un plein succès, qu'il fit de tous les habitants d'Édesse des disciples du Christ, et que, depuis cette époque jusqu'à celle où il écrit, la ville est restée reconnaissante au vrai Dieu du bienfait qu'elle en avait reçu.

Le récit de la *Doctrine d'Addaï,* semblable à celui d'Eusèbe pour le fond des choses, est cependant plus détaillé en certains endroits, et surtout se continue beaucoup plus longuement.

Après une sorte de titre qui résume en six lignes toute l'histoire, la narration commence par des indications de dates précises. « L'an trois cent quarante-trois du royaume des Grecs, sous le règne de notre seigneur Tibère, empereur des Romains, et sous le règne du roi Abgar, fils du roi Ma'nou, le douzième jour du mois du premier Tischrî (octobre), Abgar Ouchamâ envoya Marihab et Schamschagram, [deux des] principaux et des plus honorés de son royaume, et avec eux Ḥannan, secrétaire et archiviste (ܛܒܠܪܐ ܣܦܪܐ), dans la ville qu'on nomme Éleuthéropolis, en araméen Beth-Gubrîn, au seigneur Sabinus, fils d'Eustorgius, procurateur (ܐܦܛܪܦܐ = ἐπίτροπος) de notre seigneur l'empereur [romain], et qui gouvernait la Syrie, la Phénicie, la Palestine, et toute

1. Le *cod. medicæus* ajoute à la marge τρίτῳ, *trois cent quarante-trois*. L'édition de Robert Etienne donne également ce chiffre.

la contrée de Mésopotamie. » Ils lui portaient des lettres du prince concernant les affaires du royaume. Sabinus les reçut avec distinction, et vingt-cinq jours après, les renvoya avec une réponse pour Abgar. A leur retour, ils rencontrèrent sur le chemin de Jérusalem une foule de gens qui, de fort loin, se rendaient dans cette ville, attirés par le bruit des miracles de Jésus. Ils se joignirent à eux, vinrent eux aussi à Jérusalem, virent Jésus et les complots ourdis par les Juifs contre lui. Ils y restèrent dix jours, pendant lesquels Ḥannan écrivit un mémoire de tout ce qu'il vit faire au Sauveur, et aussi de tout ce qu'il avait fait avant leur arrivée. Puis les messagers revinrent à Édesse, remirent au roi les lettres de Sabinus, et lui rapportèrent ce qu'ils avaient vu et entendu de Jésus. A ce récit, Abgar s'étonna : « Des œuvres aussi puissantes, s'écria-t-il, ne sont pas d'un homme, mais de Dieu, car personne ne peut ressusciter les morts si ce n'est Dieu seul ! » Et il se proposa aussitôt de passer en Palestine, pour voir par lui-même les œuvres de Jésus. La crainte de s'attirer quelque démêlé avec les Romains, maîtres alors de la Palestine, le retint, et il écrivit à Jésus une lettre qu'il fit porter par Ḥannan. Celui-ci, parti d'Édesse le 14 du mois d'Adar (Mars), arriva à Jérusalem le 12 Nîsân (Avril), qui était un mercredi. Il trouva Jésus dans la maison de Gamaliel, et lui lut la lettre de son maître. Elle était ainsi conçue :

« Abgar Ouchamâ[1], à Jésus, bon médecin, qui a paru au pays de Jérusalem, mon Seigneur, salut ! J'ai ouï parler de toi et de tes guérisons, comme quoi tu ne guéris point avec des médicaments et des racines ; mais comment par ta parole, tu ouvres [les yeux] des aveugles, tu fais marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, et tu fais entendre les sourds ; comment, par ta parole [aussi], tu guéris des esprits [mauvais] et des démons lunatiques ceux qu'ils tourmentent ; et comment encore tu ressuscites les morts. Et en

1. *Le Noir*, c'est le surnom de cet Abgar ; un de ses prédécesseurs s'appelait Soumâqâ, *le Rouge*.

apprenant ces grands prodiges que tu fais, j'ai mis dans mon esprit que [de deux choses l'une], ou bien tu es Dieu, qui es descendu du ciel et qui fais ces [merveilles], ou tu es le fils de Dieu (ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ) qui opères tout cela. C'est pourquoi je t'écris, et te prie de venir à moi qui t'adore, et de guérir tout le mal dont je souffre, selon la foi que j'ai en toi. J'ai appris également que les Juifs murmurent contre toi et te persécutent, qu'ils cherchent à te crucifier, et songent [aux moyens] de te perdre. Je possède une seule ville petite, mais belle, suffisante pour tous deux, pour y habiter en paix. »

« Et quand Jésus eut reçu la lettre chez le prince des prêtres des Juifs, il dit à Ḥannan le secrétaire : Va, et dis à ton maître qui t'a envoyé vers moi :

« Heureux es-tu d'avoir cru en moi sans m'avoir vu : car il est écrit de moi que ceux qui me verront ne croiront point en moi, et que ceux qui ne me verront point croiront en moi. Quant à ce que tu m'écris de venir à toi, [voilà que] tout ce pour quoi j'ai été envoyé ici est maintenant consommé, et que je remonte à mon Père qui m'a envoyé ; et lorsque je serai remonté vers lui, je t'enverrai un de mes disciples qui guérira toutes tes souffrances et [te] rendra la santé, et convertira tous ceux qui sont près de toi à la vie éternelle. Et ta ville sera bénie, et l'ennemi ne s'en rendra plus maître jamais. »

Hannan n'était pas seulement archiviste, il était aussi peintre du roi. Voyant donc Jésus lui parler ainsi, il fait avec des couleurs choisies le portrait du Sauveur, et revient vers son maître auquel il le remet, en lui faisant une fidèle relation de ce que Jésus lui a dit, car il avait eu soin d'écrire ses paroles (ܟܕ ܟܬ̈ܝܒܝܢ ܗܘ̈ܘ ܠܗ ܡ̈ܠܘܗܝ ܒܟܬ̈ܒܐ). Abgar reçoit l'image avec grande joie, et la place fort honorablement dans un de ses palais.

A partir de cet endroit le récit de la *Doctrine d'Addaï* se confond à peu près avec celui d'Eusèbe. J'en continue cependant l'analyse à cause des particularités qu'il présente.

Après l'ascension du Sauveur, Judas Thomas envoie vers Abgar l'apôtre Addaï (ܐܕܝ), un des soixante-douze disciples. Arrivé à Édesse, celui-ci va loger chez un Juif de Palestine nommé Tobie, fils de Tobie. On parle bientôt d'Addaï dans toute la ville, et 'Abdou bar 'Abdou, un de ceux qui se tiennent à genoux devant le roi, avertit Abgar que le disciple que Jésus lui a annoncé est arrivé. Abgar en est bientôt convaincu en apprenant les miracles d'Addaï. Il mande Tobie, et, sur son ordre, Addaï, accompagné de son hôte, vient le lendemain au palais. A son entrée, Abgar, entouré des grands de son royaume, aperçoit sur la face de l'apôtre un signe merveilleux (ܚܙܘܐ ܬܡܗܐ), et tombe à ses genoux, au grand étonnement des assistants qui n'aperçoivent point le signe. Il lui demande s'il est vraiment le disciple annoncé par Jésus, « cet [homme] puissant, le fils de Dieu ». Addaï répond affirmativement, et le dialogue continue comme dans Eusèbe. Addaï place sa main sur le roi et le guérit de sa longue maladie. 'Abdou bar 'Abdou est aussi guéri de la goutte. Puis Abgar demande à l'apôtre de leur parler de Jésus, et l'apôtre répond, comme dans Eusèbe, qu'il le fera le lendemain devant tout le peuple assemblé, et qu'il leur parlera de la venue de Jésus-Christ, de ses abaissements, et de son retour à son Père, « avec qui il était de toute éternité dans une seule et très-haute divinité (ܗܘ ܕܥܡܗ، ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܥܠܡ ܒܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܡܥܠܝܬܐ). »

Puis Abgar fait offrir à Addaï de l'or et de l'argent qu'il refuse. — Eusèbe s'était arrêté ici ; mais le récit de la *Doctrine* continue. — Addaï, en refusant l'argent, s'engage de nouveau dans l'histoire de Jésus-Christ, et, devant Abgar et les grands de sa cour, devant Augustina, mère du roi, et Schelmath, fille de Méherdath, femme d'Abgar, se met à raconter les miracles du Sauveur, son triomphe, son ascension, le pouvoir que son Père lui a donné ; comment il a révélé à ses apôtres les circonstances de la fin du monde, et comment eux, les apôtres, veulent accomplir la mission qu'il leur

a confiée, en annonçant tout ce qu'ils savent de Jésus-Christ.

Ici se place dans le discours d'Addaï un épisode qui n'a évidemment rien à faire avec le texte primitif, le récit de la première Invention de la vraie Croix. Mais comme nous en reparlerons, j'en mets ici l'analyse.

« Je vais vous raconter, dit l'apôtre, ce qui arriva et fut fait en présence de personnes qui, comme vous, ont cru du Christ qu'il est le Fils du Dieu vivant. » Il raconte donc que Protonicé (ܦܪܘܛܢܝܩܐ), femme de l'empereur Claude, établi par Tibère le second de l'empire quand celui-ci partit pour faire la guerre aux Espagnols, se convertit à la vue des miracles opérés par Simon (Pierre) qui était à Rome, et crut en Jésus-Christ. Elle désira alors aller en Palestine visiter les lieux sanctifiés par la présence du Sauveur, et partit de Rome avec ses deux fils et sa fille encore vierge.

Arrivée à Jérusalem, l'impératrice fut reçue en grand honneur par tout le peuple, et surtout par Jacques, *directeur et conducteur* (ܡܕܒܪܢܐ ܘܡܦܩܢܐ) de l'Église chrétienne de la ville. Elle le vit avec joie, et lui demanda aussitôt de lui montrer le Golgotha, le bois de la Croix et le tombeau du Christ. Jacques lui répondit que tout cela était au pouvoir des Juifs qui empêchaient les chrétiens de s'en approcher, et les persécutaient à cause de la prédication de l'Évangile. Sur cette réponse, l'impératrice manda aussitôt Honià, fils de Hannan le prêtre, et Ghedalià, fils de Caïphe, et Jhudâ, fils de 'Ebed-Schalôm, chefs des Juifs, et fit remettre les lieux saints entre les mains des chrétiens. Puis elle sortit pour aller les visiter, et trouva dans le sépulcre trois croix, celle du Sauveur, et celles des deux larrons. Or il arriva que, au moment où elle entra dans le sépulcre avec ses enfants, sa fille tomba subitement morte, sans que rien absolument pût faire prévoir ce malheur. Protonicé aussitôt se jeta à genoux, suppliant Dieu de ne point permettre que les Juifs prissent occasion de cet accident pour blasphémer son nom et se moquer de sa doctrine. Mais son fils aîné lui fit remarquer

combien était providentielle cette mort soudaine, puisqu'elle allait permettre de reconnaître par un miracle laquelle des trois croix était celle de Jésus. L'impératrice prit donc une des croix, et l'appliqua sur le corps de sa fille, demandant au Sauveur de la ressusciter, si cette croix était la sienne. Un temps assez long s'écoula : l'attente fut vaine. L'application de la seconde croix n'eut pas plus de résultat. Mais à peine la troisième eut-elle touché le corps, que la morte revint à la vie. Protonicé fit aussitôt remettre à Jacques la vraie Croix, et ordonna de bâtir sur le Golgotha et sur le Saint-Sépulcre une église magnifique où l'on célébrât le service divin. Puis elle retourna au palais avec sa fille non voilée, afin que tout le monde pût la voir et constater le miracle. Cet événement consterna les Juifs. Le bruit s'en répandit au loin et arriva jusqu'aux apôtres dispersés dans le monde ; et quand l'impératrice revint à Rome, les peuples en foule se pressaient sur le passage de la miraculée. L'empereur Claude, apprenant le fait, ordonna aussitôt à tous les Juifs de sortir de l'Italie. Jacques en écrivit un compte rendu qu'il envoya aux apôtres, et ceux-ci, de leur côté, lui envoyèrent le récit des merveilles que Dieu opérait par leurs mains, et ces écrits furent lus dans les assemblées chrétiennes.

Telle est la narration faite par Addaï de l'invention de la vraie Croix. Cette histoire comble de joie Abgar et ceux qui l'entendent. Mais, afin que tout le monde puisse profiter de ses paroles, le roi prie l'apôtre de vouloir bien, le lendemain, répéter devant la foule ce qu'il leur a dit. Puis, le lendemain, il ordonne à 'Abdou de faire rassembler tout le peuple sur la place de Beth-Thabarâ, qui est devant la maison de 'Avidâ (ܥܘܝܕܐ), fils de 'Abnaḥad.

Et lorsque le peuple est réuni avec les grands du royaume, notamment avec 'Avidâ, Labbou, Ḥafsaï, Bar-Chalbâ, Laboubnâ, Ḥesroun, Schamschagram, et les étrangers de Sobâ, et de Ḥarran, et de toute cette contrée de la Mésopotamie, Addaï commence son discours.

Ce discours, quoiqu'on n'y remarque rien de l'ordre qui

règne dans nos compositions modernes, peut cependant se diviser assez bien en deux parties. Dans la première (p. 12-22 de la trad. angl.), l'apôtre commence par s'annoncer, non comme un médecin des corps, mais comme le disciple de Jésus-Christ, le grand médecin des âmes. Suit un exposé théologique de la résurrection du Sauveur, de la liberté de son sacrifice, de la nature divine de celui « qui était avec son Père de toute éternité », et de la croyance à « l'Esprit de sa divinité qu'ils glorifient et qu'ils adorent. » Puis, venant aux preuves de ce qu'il avance, Addaï en donne deux : les Écritures d'abord, où les Juifs peuvent constater qu'il ne dit rien qui ne soit contenu dans les Prophètes. — ensuite les miracles : miracles publics arrivés à la mort de Jésus ; miracles opérés par les apôtres eux-mêmes, et notamment la glossolalie de la Pentecôte chez des hommes ignorants de la Galilée : « car moi-même, ajoute Addaï, suis originaire de Panéas[1] là où le Jourdain prend sa source. » Cette première partie se termine par une exhortation à se convertir motivée par la considération du jugement dernier. — La seconde partie (p. 23-30) est dirigée plus spécialement contre le paganisme. Addaï commence par montrer la vanité de ces idoles qu'on est obligé de fixer avec des clous ; et, après avoir énuméré les principales de celles qui sont honorées dans le pays[2], il expose la gravité du péché de l'idolâtrie, et l'aveuglement des Édesséniens qui, comme leurs idoles, ont des yeux et ne voient point, et ont élevé au milieu de leur cité un grand autel où ils sacrifient aux démons. Puis, au paganisme il oppose la doctrine des apôtres sur l'adoration de Jésus-Christ « Seigneur des créatures et Dieu de toute éternité », « Dieu dans sa nature de toute éternité et toujours, qui n'est pas fait comme leurs idoles, et ainsi qui n'est pas une créature, ni un

1. Césarée de Philippe.

2. Ce passage, fort important pour l'histoire du paganisme édessénien, doit être rapproché du *Discours* de Jacques de Sarug *sur la chute des idoles* (Abbé Martin, dans *Zeitschrift der deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, 1875, t. XXIX), et de *l'Apologie* du Pseudo-Méliton (Renan, dans Pitra, *Spicil. Solesm.*, II, p. XLIII et suiv.).

ouvrage comme les images dans lesquelles ils mettent leur gloire ». Car ce ne fut point pour un homme, continue Addaï, que, à la mort de Jésus, la terre trembla, le soleil s'obscurcit, les justes ressuscitèrent, et le voile du temple se déchira. Les Juifs mêmes ont reconnu sa divinité; les idoles sont méprisées, les peuples confessent Jésus-Christ, la Croix triomphe. Si donc les Édesséniens ont cru en Jésus-Christ, avant qu'il fût glorifié, et ont mérité par là que leur ville fût bénie, à combien plus forte raison doivent-ils maintenant croire en lui. Suit enfin une nouvelle exhortation à se convertir, et le discours s'achève.

Le discours fini, la multitude presque tout entière se rend à l'apôtre; et ceux qui ne croient pas encore viennent à lui quelques jours après. Abgar, joyeux, proteste que désormais sa famille, son fils Ma'nou et lui-même adoreront Jésus-Christ. Puis il engage Addaï à choisir un emplacement pour bâtir une église, et à organiser le service divin, promettant de fournir à toutes les dépenses. Enfin il renonce, avec toute sa cour, au paganisme, et quand l'église est bâtie, on y fait régulièrement les saints offices. 'Avidâ et Bar-Chalbâ, à qui il reste quelques difficultés sur l'Incarnation, en reçoivent l'éclaircissement. Schavîdâ et 'Ebednebo, les premiers d'entre les prêtres païens, voyant les prodiges opérés par Addaï, courent renverser les autels des faux dieux. Ils ne laissent debout que le grand autel qui est au milieu de la ville. Les Juifs enfin, qui faisaient le commerce de la soie, se convertissent, librement du reste, car on ne force personne à confesser Jésus-Christ; et c'est ainsi que toute cette région de la Mésopotamie et les contrées qui l'avoisinent reçoivent avec amour la foi chrétienne.

Cependant Aggaï (ܐܓܝ), fabricant pour le roi de chaînes et de coiffures, Palout (ܦܠܘܛ), 'Abschelamâ (ܥܒܫܠܡܐ) et Barsamyâ (ܒܪܣܡܝܐ), avec leurs autres compagnons, s'étaient attachés à Addaï. Il en fit ses collaborateurs. Ils lisaient « l'Ancien et le Nouveau Testament, les Prophètes, et les Actes des apôtres ». Addaï leur recommandait de veiller à la pureté

de leur corps, d'éviter la divination, la magie et les horoscopes des Chaldéens, enfin de donner l'exemple de ce qu'ils enseignaient. Ainsi s'exerçait le ministère ecclésiastique, et le christianisme prospérait. Le peuple s'assemblait chaque jour pour la prière, et pour entendre la lecture de « l'Ancien et du Nouveau Testament, du Diatessaron ». Autour de la ville on bâtissait de nouvelles églises, pour lesquelles des prêtres (*ou* des évêques, ܟܗܢܘܬܐ, ܐܒ̣ܐ) en grand nombre étaient ordonnés. Enfin des Orientaux, désireux de voir les miracles d'Addaï, se déguisaient en marchands et passaient sur les terres des Romains. Ils devenaient disciples de l'apôtre, recevaient le sacerdoce, et, revenus chez eux, en Assyrie, y répandaient secrètement la foi.

Cependant Nersai, roi des Assyriens, entendit parler des œuvres d'Addaï. Il pria donc Abgar de lui envoyer l'apôtre, ou du moins un rapport fidèle de ce qu'il avait fait à Édesse. Abgar garda Addaï, et envoya à Nersai un mémoire complet de toute son histoire.

Et en même temps, voyant qu'il ne pouvait passer en Palestine pour châtier les Juifs, il écrivit à Tibère la lettre suivante :

« Abgar, roi, à notre seigneur Tibère César, salut ! Sachant que rien dans ton royaume n'est caché [pour toi], je t'écris, et informe ta redoutable et puissante souveraineté que les Juifs qui sont sous ta domination [et] qui habitent le pays de la Palestine se sont assemblés, et ont crucifié le Christ, sans aucun crime [de sa part qui fût digne] de mort ; alors [au contraire] qu'il opérait devant eux des prodiges et des miracles, et qu'il leur faisait voir les [effets] d'une vertu puissante et des merveilles, au point de leur ressusciter les morts. Au moment encore où ils le crucifièrent, le soleil s'obscurcit, et la terre trembla, et toutes les créatures furent ébranlées, comme si, de leur côté, toute la création et ses habitants défaillaient en cette circonstance. Et maintenant ta [Majesté] impériale sait ce qu'il est juste qu'elle ordonne relativement au peuple juif qui a agi de la sorte. »

Tibère répondit à Abgar la lettre suivante :

« J'ai reçu, et on a lu en ma présence la lettre de ta fidélité envers moi, concernant tout ce que les Juifs ont fait avec la croix [1]. Le gouverneur Pilate avait du reste écrit déjà et informé mon préfet Olbinus des choses que tu m'écris. Mais à cause de la guerre avec les Espagnols qui se sont révoltés contre moi, et qui se fait en ce moment, je n'ai pu venger cette affaire. Mais je prépare [les choses], pour que, la paix m'étant donnée, je décrète légalement [des mesures] contre ces Juifs qui n'ont pas agi légalement. C'est pour cela encore que Pilate, que j'avais fait mon gouverneur dans ce pays, a été remplacé par un autre que j'y ai envoyé, et a été cassé ignominieusement, parce qu'il s'est écarté de la loi et a fait la volonté des Juifs, et, pour les apaiser, a crucifié le Christ, qui, à ce que j'entends dire sur les Juifs, au lieu de la mort par la croix, méritait [leurs] hommages et avait droit à leurs adorations ; d'autant plus qu'ils voyaient de leurs propres yeux tout ce que faisait [le Christ]. Pour toi, suivant ta fidélité envers moi, et suivant ton alliance sincère et celle de tes ancêtres, tu as bien fait de m'en écrire ainsi. »

Tibère tint parole. Lorsque la paix lui en laissa le loisir, il fit périr les principaux d'entre les Juifs, et Abgar se réjouit de ce châtiment.

Cette digression a détourné d'Édesse l'attention du lecteur. La *Doctrine d'Addaï* y revient pour nous raconter la mort de l'apôtre. Après avoir organisé l'Église de la ville et instruit les populations environnantes, Addaï est enfin atteint de sa dernière maladie. Se sentant frappé, il convoque son peuple, et en ordonne Aggaï *directeur et gouverneur* (ܡܕܒܪܢܐ ܘܦܩܘܕܐ) à sa place. Palout, qui était diacre, est fait prêtre, et 'Abschelamâ, qui était *scribe* (ܣܦܪܐ), devient diacre. Puis, en présence des nobles et des premiers de la ville, l'apôtre fait à son clergé ses recommandations et ses adieux. Après

1. M. Phillips (trad., p. 37) rattache ce membre de phrase « *concernant...*, etc. » à la phrase suivante. Il me semble devoir plutôt se rattacher à la précédente : celle qui suit a déjà un complément analogue.

s'être rendu à lui-même le témoignage de leur avoir donné l'exemple de ce qu'il prescrivait, et d'avoir fidèlement suivi « les ordonnances et les décrets rendus à Jérusalem, et qui devaient régler la conduite des apôtres ses compagnons », il les exhorte à ne s'en point écarter eux-mêmes. Passant alors en revue les différents devoirs de leur ministère, il leur recommande l'exactitude à leurs fonctions, la prière continuelle, la vérité dans leurs prédications, la pensée des choses célestes, le zèle pour les âmes, l'humilité, le soin des enfants. Il les met en garde contre la fréquentation des Juifs et des païens, contre la manie de s'occuper des questions obscures et subtiles, et appuie ses exhortations de la crainte des jugements de Dieu et du désir de la récompense future. — Vis-à-vis des princes et des grands leur conduite doit être respectueuse, mais ferme. — Les livres qui seront lus dans les assemblées *à l'exclusion de tous autres* sont la Loi, les Prophètes, l'Évangile, les Épitres de Paul que leur a envoyées de Rome Simon Pierre, et les Actes des douze apôtres que leur a envoyés d'Éphèse Jean, fils de Zébédée. En dehors de ceux-là, il n'en est point qui contienne la vraie doctrine. — Enfin Addaï termine son discours en prenant à témoin Abgar et les grands présents à cette scène, qu'il a fidèlement prêché les enseignements de Jésus-Christ. C'est pourquoi il espère jouir de l'immortalité non seulement de l'âme, mais du corps qui ressuscitera un jour. Qu'ils tâchent, pour eux, de mériter, par leur fidélité, la même récompense.

Le discours fini, Aggaï et ses compagnons promettent en quelques mots de suivre ces recommandations. Puis Abgar et sa cour se retirent. Le roi envoie à l'apôtre, pour sa sépulture, de riches vêtements qu'il refuse, et trois jours après, le cinquième jour de la semaine, qui était le quatorzième du mois de 'Ior (Mai), Addaï meurt. Cette mort jette dans le deuil chrétiens, païens, juifs, et Abgar plus que personne. On fait à l'apôtre de magnifiques funérailles, et on place son corps dans le grand sépulcre orné de sculptures où étaient placés les membres de la famille d'Aryou, les ancêtres d'Abgar.

Chaque année, le peuple fait la commémoraison de sa mort, suivant les instructions d'Addaï lui-même[1].

Aggaï cependant continua l'œuvre de son maître. Dans toute cette contrée de la Mésopotamie il ordonna *des prêtres et des guides* (ܩܫܝ̈ܫܐ ܘܡܕܒܪ̈ܢܐ), qui reçurent sa direction comme ils auraient fait celle de l'apôtre. D'autre part, les principaux d'entre les hommes et les femmes[2] menaient une vie si pure et si sainte que tout le monde les honorait et les aimait, et que la vue seule de leurs exemples suffisait à en convertir plusieurs.

Mais à Abgar succéda un de ses fils rebelle à la voix de la vérité. Il envoya un jour dire à Aggaï de lui faire des bandeaux d'or, comme il en faisait jadis pour ses pères. Aggaï s'y refusa : il ne voulait pas abandonner son ministère. Le tyran furieux lui fit briser les jambes, pendant qu'il exposait à l'église les mystères de la foi. On l'inhuma dans cette église même, en face de la porte du milieu, entre les hommes et les femmes. Toute la ville s'affligea de sa mort.

« Et comme par le brisement des jambes, continue la *Doctrine d'Addaï*, sa mort fut soudaine et rapide, il ne put imposer les mains à Palout. Palout lui-même vint [donc] à Antioche, et reçut l'imposition des mains du sacerdoce (ܐܝܕܐ ܕܟܗܢܘܬܐ) de Sérapion, évêque (ܐܦܝܣܩܘܦܐ) d'Antioche. Sérapion lui-même, évêque d'Antioche, l'avait reçue de Zéphirinus, évêque de la ville de Rome[3], par succession du sacerdoce de Simon Pierre, qui avait reçu [l'imposition des mains] de Notre-Seigneur, et qui avait été évêque de Rome pendant vingt-cinq ans, aux jours du César qui y régna treize ans. »

1. Un menæon syriaque (ms. du xvi[e] siècle, de la Bibl. nation. de Paris) indique le 21[e] jour du mois de 'Ab (Août) comme le jour de cette commémoraison (Zotenberg, *Catal.*, n° 142, p. 101).

2. Cureton (*Anc. syr. doc.*, p. 163) pense qu'il s'agit ici du clergé. L'ensemble du passage laisse en effet cette impression, car il est dit plus bas qu'ils prêchaient sans détour la doctrine à tout le monde. Les femmes dont il est question désigneraient donc, dans ce cas, les diaconesses.

3. Le ms. de M. Phillips porte : « *d'Antioche* » : c'est évidemment une faute de copiste. Cureton donne : « *de Rome* ».

Suit la souscription du document :

« Et comme il est d'usage dans le royaume du roi Abgar, et dans tous les royaumes, que tout ce que le roi commande[1] et tout ce qui se dit en sa présence soit écrit et placé dans les souvenirs, ainsi Laboubnâ bar Sennaq, bar 'Abschadar, scribe du roi, a écrit cette histoire de l'apôtre Addaï depuis le commencement jusqu'à la fin. Ḥannan, archiviste et scharrîr du roi, y a apposé le seing testimonial, et l'a déposée parmi les écrits commémoratifs des rois, où sont déposés les décrets et les lois, et où sont conservés avec soin et sans aucune négligence les [contrats] de ceux qui achètent et qui vendent. »

Tel est le récit de la *Doctrine d'Addaï*. Cette analyse un peu longue était nécessaire, à cause de plusieurs détails sur lesquels il faudra revenir. On voit qu'Eusèbe, s'il a eu sous les yeux notre texte actuel, n'en a reproduit qu'une minime partie. Les autres textes, si l'on excepte la traduction arménienne, sont aussi beaucoup moins longs. Les auteurs se sont généralement attachés au commencement. C'était en effet la partie la plus importante, et celle qui prêtait le mieux à l'introduction de circonstances merveilleuses. La lettre de Jésus-Christ, la promesse faite à Édesse qu'elle ne serait jamais prise, la sainte Image, les premiers miracles d'Addaï étaient des thèmes admirablement préparés pour des développements, et les développements ne leur ont pas manqué.

§ III. — LES VARIANTES ET LES DÉVELOPPEMENTS

Il n'entre point, on le comprend, dans le cadre de ce travail d'énumérer toutes les modifications et tous les développements que le temps a fait subir à la légende d'Abgar. Le

1. Le ms. de M. Phillips omet les mots « *que tout ce que le roi commande* » : c'est une faute de copiste ; Cureton donne ce membre de phrase.

compte en serait infini. Je me bornerai à signaler les principaux[1].

Les circonstances qui ont amené les rapports d'Abgar et de Jésus ne sont pas rapportées, dans les autres textes, d'une façon sensiblement différente de celle d'Eusèbe ou de la *Doctrine d'Addaï*. D'après Eusèbe, comme on l'a vu, c'est par la renommée qu'Abgar aurait eu connaissance des miracles de Jésus, et c'est le désir surtout d'être guéri qui l'aurait invité à lui écrire; d'après la *Doctrine*, c'est le message à Sabinus qui aurait été l'occasion de cette connaissance, et le désir de nouer des relations avec un homme dont on racontait tant de merveilles serait entré pour une part au moins dans l'envoi de la lettre. Sur le premier point, c'est-à-dire sur la manière dont Abgar a connu Jésus-Christ, Eusèbe a été suivi généralement par les auteurs grecs[2]; la *Doctrine d'Addaï* seulement par Moyse de Khorène et le Pseudo-Constantin. Quant aux raisons qui ont motivé la missive du roi, Procope, Hamartolus et d'autres avec eux[3] ont insisté, comme Eusèbe, sur le désir de la guérison; Cedrenus et Hier. Xavier (ce dernier d'une façon peu suivie) y ont ajouté de plus celui de voir le Sauveur. Une catégorie à part est formée par les *Actes de Mares*, les *Acta Thaddæi* (*codd. Paris.* et *Vindob.* XLV) et la *Lettre* d'Hadrien[4]; car si, d'un côté, ils semblent ignorer le premier voyage d'Ananias à Beth-Gubrîn et sa rencontre avec Jésus, de l'autre, ils connaissent, comme la *Doctrine d'Addaï*, l'époque exacte à laquelle la lettre fut portée au Sauveur : c'était à l'époque de la passion[5]. Ils ont aussi, sauf les *Actes de Mares*, indiqué

1. Ce sujet a été déjà traité par M. Matthes, *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Leipzig, 1882; mais j'ai cru devoir suivre une méthode un peu différente de la sienne et plus synthétique. J'ai dépouillé aussi quelques documents qu'il n'a pu connaître.

2. Procope, Hamartolus, Cedrenus, Nicéphore Calliste; il faut y joindre Hier. Xavier.

3. Le Pseudo-Constantin, Moyse de Khorène et Bar-Hebræus.

4. Cependant la relation d'Hadrien étant fort courte, il est difficile d'assurer qu'il ne connaissait pas le premier voyage d'Ananias.

5. Eusèbe indique bien également une époque, car il dit que la promesse de Jésus-Christ fut remplie *peu de temps après* (οὐκ εἰς μακρὰν, I, 13, 4), ce qui

comme motif de la missive d'Abgar le double désir de voir Jésus et d'en recevoir la guérison.

Cette maladie dont souffrait le roi n'est point nommée par Eusèbe ni par la *Doctrine d'Addaï*. Le premier se contente de nous la représenter comme *incurable* (δεινῷ καὶ οὐ θεραπευτῷ, ὅσον ἐπ' ἀνθρωπείᾳ δυνάμει) ; la seconde comme *invétérée* (ܥܬܝܩܐ, p. 7). Plusieurs autres auteurs[1] ne la spécifient pas davantage. Mais il est clair que l'on ne pouvait rester dans ce vague. Déjà Moyse de Khorène fixe le temps depuis lequel elle affligeait le roi. Il l'avait contractée en Perse, sept ans auparavant, lorsqu'il y était allé régler les différends survenus entre les membres de la famille régnante des Arsacides. Puis on transporte à Abgar l'infirmité de 'Abdou, et on en fait un goutteux[2]. Enfin on imagine que son surnom d'*Ouchamâ, le Noir*, lui est venu de sa maladie, et que cette maladie était la lèpre noire. Bar-Hebræus, il est vrai, trouve une explication plus subtile de ce surnom : c'est par antiphrase, suivant lui, qu'on a appelé Abgar « *le Noir* » ; sa lèpre était la lèpre ordinaire, la lèpre blanche[3]. Mais son explication vient un peu tard. Avant lui on admet qu'il s'agit bien de la lèpre noire, et comme on ne veut rien perdre de la tradition, on laisse encore au roi le bénéfice de sa goutte (*cod. Vindob.* XLV, ἀρθρίτης χρονία, ἑτέρα τε δὲ μέλαινα [λέπρα])[4].

semble supposer que les rapports de Jésus et d'Abgar s'étaient placés vers la fin de la vie du Sauveur, circonstance impliquée du reste par la teneur de la lettre (Καὶ γὰρ ἤκουσα ὅτι καὶ Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσί σου καὶ βούλονται κακῶσαι σε) ; mais il ne précise pas davantage. D'autre part, on ne voit pas si la date qu'il donne à ces événements, l'an 340 des Grecs (= 29 de J.-C., année de sa mort suivant l'ancienne tradition), se rapporte à tous les faits racontés, ou seulement à l'apostolat d'Addaï. — La question des variantes entre Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* sera traitée complètement au chapitre suivant.

1. Denys de Telmahar, le *cod. Paris.* des *Acta Thaddæi*, Théodore Studite, Hamartolus, Léon le diacre, Nicéph. Calliste, Darius, le Pseudo-Abdias et le *ms. arabe* 51 (ce dernier suppose plusieurs maladies).

2. Procope, Actes de Mares, Hier. Xavier.

3. Amrus parle aussi de lèpre, sans préciser davantage.

4. Au *cod. Vindob.* XLV il faut joindre le Pseudo-Constantin, Cedrenus et Mares Salomonis (qui indique seulement la lèpre et *d'autres maladies*). Le *cod. grec* 315 suppose bien deux guérisons, mais il est probable, comme nous le verrons plus loin, qu'elles se rapportent à la même maladie, qui d'après lui était évidemment la lèpre (ἐκαθερίσθη αὐτοῦ τὸ πάθος).

Abgar, lépreux et goutteux, envoie donc au Sauveur Ananias. Cet Ananias est diversement qualifié par nos textes. Eusèbe, et après lui, les *Acta Thaddæi*[1], Cedrenus et la pèlerine franque en font un simple *courrier* (ἐπιστοληφόρος, ταχυδρόμος, *cursor*); la *Doctrine d'Addaï*, dont se sont rapprochés Moyse de Khorène[2] et le Pseudo-Constantin, en fait un *tabularius*, *l'archiviste* et le *secrétaire* du roi[3]. Elle ajoute qu'il était *peintre*, qualité que lui attribuent aussi Bar-Hebræus, le Pseudo-Constantin et Cedrenus[4]. D'autres auteurs[5] distinguent entre le courrier et le peintre, et donnent à l'un ou à l'autre seulement le nom d'Ananias.

Arrivons aux lettres échangées entre Abgar et Jésus. Celle d'Abgar ne nous arrêtera pas longtemps. Les traductions données plus haut permettent de se rendre compte des variantes du texte dans Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï*. Les sources postérieures ont reproduit à peu près le même fond. J'en signalerai seulement deux qui s'en sont un peu plus écartées. Les *Acta Thaddæi*[6] d'abord ont supprimé au milieu ce qui concerne la divinité de Jésus-Christ et la maladie du roi. Ensuite Hier. Xavier donne la lettre sous une forme sensiblement différente. Son texte n'étant pas long, je le transcris ici : « J'ai entendu parler de ta sainte vie et des miracles que tu opères, et [j'ai appris] de plus que les Juifs te persécutent et veulent te tuer. Tu répondras à mon désir, si tu te résous à venir dans mon pays. Et je promets de te donner la moitié de mon royaume, et de mener une vie

1. Dans les deux mss. *Paris.* et *Vindob.* XLV.
2. En un endroit cependant Moyse en fait un simple courrier.
3. Bar-Hebræus, S. Jean Damascène, les Actes de Mares et Amrus adoptent la dénomination générique de *messager* ou *ambassadeur* (πρέσβεις, legatus) : les trois derniers supposent plusieurs de ces envoyés, et ne nomment pas Ananias.
4. S. Jean Damascène et Amrus disent que parmi les envoyés se trouvait un peintre, mais ils ne le nomment pas.
5. *Cod.* 315, Hamartolus, Nicéphore Calliste et Hier. Xavier. Les trois premiers, auxquels il faut joindre les *Actes de Mares*, admettent deux ambassades successives à Jésus, l'une pour porter la lettre, et l'autre pour se procurer le portrait. Le *cod.* 315, au moins dans les parties publiées par M. Lipsius, ne nomme ni le courrier ni le peintre, non plus que les *Actes de Mares* qui supposent plusieurs peintres dans la seconde ambassade.
6. Dans les deux codd. *Parisin.* et *Vindob.* XLV.

digne de toi, si tu honores cette terre [de ta présence]. »

Mais la lettre de Jésus-Christ est bien plus importante : elle a attiré bien davantage l'attention des auteurs.

Il semble, d'après Eusèbe, que Jésus ait écrit ou fait écrire sa réponse : la chose sera discutée plus tard ; mais d'après la *Doctrine d'Addaï* la réponse est sûrement orale : « *Va, et dis à ton maître qui t'a envoyé*, etc. » Elle remarque plus loin, il est vrai, que Ḥannan avait écrit toutes les paroles de Jésus, mais elle ne dit pas qu'il l'eût fait sous sa dictée, et en tout cas, ce n'est point le Sauveur lui-même qui a tenu la plume. Les *Acta Thaddæi*[1] ont suivi le document syriaque, tandis que nombre d'auteurs[2] semblent avoir suivi Eusèbe, c'est-à-dire ont parlé d'une lettre sans déterminer d'une façon précise par qui elle avait été écrite. Mais il était difficile qu'on s'en tînt là. Moyse de Khorène sait déjà que saint Thomas l'apôtre a été en cette circonstance le secrétaire du Sauveur ; Mares Salomonis et Amrus ont reproduit ce renseignement[3]. Ce n'était pas assez : il fallait que Jésus lui-même eût écrit la lettre ἰδίαις χερσί : il ne manque pas de gens pour nous l'affirmer : chez les Grecs le Pseudo-Grégoire, le Pseudo-Constantin, Nicétas Choniata et Nicéphore Calliste ; chez les Latins le très-ancien ms. du Musée Britannique et Ordericus Vitalis. En voilà d'autres qui sont encore mieux informés : non seulement Jésus-Christ a écrit lui-même sa réponse, mais il y a apposé un sceau[4], un sceau à profonde signification. D'après Cedrenus et le second ms. grec Bodléien, le sceau portait sept lettres hébraïques qu'ils traduisent : Θεοῦ θεαθὲν θαῦμα θεῖον. Le *cod. Vindob.* 315 donne comme signes : ✝. Ψ̄. Χ̄. Ε̄. Ῡ. Ρ̄. Λ̄., que Jésus interprète lui-même : « La ✝ montre que j'ai été

1. Dans les deux codd. *Parisin.* et *Vindob.* XLV.

2. Jacques de Sarug, les Actes de Mares, Procope, Évagrius, Théodore Studite, Métaphraste, Hamartolus, la pèlerine franque, le comte Darius, le Pseudo-Gélase et Abdias.

3. Jean bar Saïd et Amrus savent même que les deux lettres d'Abgar et de Jésus étaient écrites en syriaque. Selon le premier (cité par Amrus) elles étaient sur parchemin ; selon Mares Salomonis celle de Jésus était sur papyrus.

4. *Cod. Vindob.* 315, second *cod. Bodleianus*, Cedrenus, *ms. arabe* 51, et ms. d'Eligmann.

volontairement attaché à la croix. Le Ψ que je ne suis pas un homme [en apparence] simplement (ψιλὸς ἄνθρωπος), mais homme en vérité (κατὰ ἀλήθ[ειαν]). Le X que je me suis reposé sur les Chérubins (χερουβίμ). Le E : Je (ἐγώ) suis Dieu, moi, le premier ; et encore : Hors de moi il n'y a point d'autre Dieu. Le Y : Roi grand (ὑψηλὸς), et Dieu des dieux. Le P : Je suis Sauveur (ῥύστης) du genre humain. Le Λ : Partout, et continuellement, et toujours je vis, et je persévère éternellement (εἰς τοὺς αἰῶνας). » — Avouons que l'explication n'est pas de trop. — Le ms. *arabe* 51 et celui d'Eligmann donnent une interprétation à peu près semblable [1].

Quant au contenu même de la lettre, on a pu voir qu'en somme Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* diffèrent assez peu jusqu'au passage final sur la ville d'Édesse, passage que l'historien grec ne porte pas. La partie commune a été très-diversement traitée par les auteurs. Les uns [2], comme Moyse de Khorène, l'ont reproduite à peu près fidèlement; d'autres [3], comme Hamartolus, l'ont un peu écourtée ; d'autres enfin [4], comme Hadrien et Xavier, l'ont très sensiblement altérée ou changée. Le *cod. Vindob.* 315 a retranché, d'une part, la citation scripturaire du commencement « *car il est écrit de moi*, etc. », pour développer ce qui concerne l'activité de Jésus. Toutes ces variantes n'ayant point d'importance pour la critique générale de la légende, je m'abstiens de les signaler plus en détail [5].

Les additions faites à cette partie commune méritent plus d'attention. — Il était naturel d'abord que Jésus dît un mot de cette capitale « petite, mais belle », qu'Abgar avait offert de

1. Il est possible que le second *cod. Bodleian.* grec, outre le sceau à lettres hébraïques, ait connu aussi celui du *cod.* 315 (Grabe, *Spicileg.*, I, p. 8, note, et p. 326.
2. Moyse de Khorène, le Pseudo-Constantin, Cedrenus, le second *cod. Bodl.* grec, et le *ms. latin* du Brit. Mus.
3. Hamartolus, les Actes de Mares et Bar-Hebraeus.
4. Les *Acta Thaddæi* (*codd. Paris.* et *Vindob.* XLV), Hadrien, Xavier, le *ms. arabe* 51, et celui d'Eligmann.
5. Il faut cependant mentionner celle que l'on trouve dans Georges le Syncelle, suivant lequel Jésus-Christ aurait promis à Abgar de lui envoyer non pas *un* de ses disciples, mais *quelques-uns* de ses disciples.

partager avec lui. Ce mot, Eusèbe ne l'a pas. Le Sauveur, d'après son texte, se contente de promettre au roi la vie *pour lui et les siens* (σοὶ καὶ τοῖς σὺν σοί). Un petit nombre d'auteurs [1] ne le contiennent pas non plus. La promesse relative à la ville paraît d'abord dans la *Doctrine d'Addaï*, mais, avec ou après elle, tous les auteurs à peu près l'adoptent, ou du moins la connaissent. Ainsi, chez les Syriens, Jacques de Sarug, Josué le Stylite et les *Actes de Mares* [2]; chez les Grecs, les deux codd. *Vindob.* XLV et 315, les deux mss. Bodléiens [3], le Pseudo-Constantin, Métaphraste et Cedrenus; chez les Latins, la relation de la pèlerine, le comte Darius et le ms. du Musée Britannique [4]; chez les Arabes enfin, le ms. 51 et celui d'Eligmann [5] ont reçu cette tradition et l'ont reproduite sans la mettre en doute. C'est en vain que Procope et Évagrius, s'en rapportant à Eusèbe, protestent contre l'authenticité de la promesse faite à Édesse, et la dénoncent comme une interpolation. Après eux la contradiction se tait [6], et la légende va son train.

Mais outre cette addition fort connue comme on le voit, il en est une autre qui ne se trouve pas dans la *Doctrine d'Addaï*, et qui concerne la lettre elle-même. On pense bien que cette lettre, écrite de la main du Sauveur, devait être un infaillible talisman contre toute sorte de dangers. Aussi, d'après le ms. d'Eligmann, Jésus ajoute-t-il qu'elle protégera Abgar partout où il la placera. Mais le *ms. latin* du Musée Britannique trouve cette promesse trop vague et trop restreinte, et après avoir énuméré les diverses circonstances dans lesquelles la lettre gardera le roi, il conclue en généralisant : *Si quis hanc epistolam secum habuerit, securus ambulet in pace*. Le *cod. Vin-*

1. Moyse de Khorène, le *cod. Paris.* des *Acta Thaddæi*, Hamartolus, Bar-Hebræus et Xavier. Dans les *Acta Thaddæi* cependant la ville est expressément mentionnée, Εἰρήνη σοὶ καὶ τῇ πόλει σου. — Le texte d'Hadrien porte à la fin un *etc.* qui semble indiquer qu'il connaissait l'addition.

2. Le texte grec du *Testament* de saint Éphrem reproduit également cette promesse : mais ce texte est interpolé : le syriaque n'est pas clair.

3. V., pour le premier des deux, le texte à la fin du volume.

4. Ce dernier d'une façon moins précise.

5. Ce dernier d'une façon moins expresse.

6. Nicéphore Calliste fait cependant la même réserve qu'Evagrius qu'il a copié.

dob. 315 renchérit encore : il insiste particulièrement sur les diverses maladies auxquelles l'écrit de Jésus servira de remède, et fait l'application des détails non pas au roi seulement, mais à tous ceux qui le porteront avec eux [1].

Ces promesses ont été entendues : et c'est sans doute à la confiance qu'elles ont inspirée qu'il faut attribuer l'usage général en Angleterre jusqu'au siècle dernier, et dont il reste encore des traces, de conserver appendue au mur la lettre de Jésus au roi d'Édesse [2].

Ḥannan ayant reçu la réponse de Jésus, nous dit la *Doctrine d'Addaï*, ne le quitta pas immédiatement. Il voulut emporter avec lui le portrait du Sauveur, et il le peignit avec des couleurs choisies. Cette circonstance a donné lieu aux plus grands développements, et est devenue, à l'exclusion presque totale de la lettre, le centre de la légende dans les auteurs byzantins. Eusèbe paraît l'ignorer, et, chose singulière, les écrivains syriens, si l'on excepte Bar-Hebræus et les *Actes de Mares*, n'en ont rien ou à peu près rien dit [3]. Procope chez les Grecs, et, chez les Latins, la relation de la pèlerine, Darius et Abdias n'en parlent pas non plus. Mais, en dehors de ces exceptions, tous les autres auteurs connaissent le fait : ils l'ont même, comme on va le voir, considérablement amplifié.

Il semble, d'après la *Doctrine d'Addaï*, que Ḥannan ait peint le portrait de Jésus comme un portrait ordinaire : le narrateur au reste n'insiste pas, et raconte la chose assez brièvement. Moyse de Khorène a imité cette réserve [4] ; mais il est clair qu'on ne pouvait s'y renfermer longtemps. Un peintre faisant simplement poser un Dieu devant lui était une idée trop choquante pour qu'on l'acceptât. Ḥannan perdit

1. Le *ms. arabe* 51 offre une promesse analogue, mais plus écourtée.
2. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 155.
3. Mares Salomonis et Amru en disent un mot. — Les paroles assez vagues citées par Josué le Stylite (*Chronique*, n° LXI), ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ, ܩܐܡ ܩܕܡ, ܡܕܝܢܬܢ ; Wright : *Because Christ stands in front of our city*, doivent s'entendre probablement d'une présence morale, et non de la présence de la sainte Image sur la porte de la ville. V. plus bas.
4. Bar-Hebræus de même, dans la première des deux traditions qu'il rapporte.

bientôt la parenté de son ouvrage. Déjà Évagrius, et après lui Georges le Syncelle, le Pseudo-Grégoire, Léon le diacre et Léon lecteur de Constantinople savent que l'image a eu pour auteur Dieu lui-même (θεότευκτος εἰκών, ἀχειροποίητος)[1] : ils ignorent cependant, ou du moins ils ne disent pas précisément comment la chose s'est passée. D'autres vont nous l'apprendre. Hannan se met en devoir de peindre ; mais il s'efforce en vain de reproduire le visage divin de Jésus-Christ. Il en est empêché, suivant saint Jean Damascène[2], par l'éclat surnaturel de la figure du Sauveur, suivant Cedrenus et Xavier, par des transformations continuelles qui en modifient les traits et en rendent impossible la copie. Ce dernier détail, remarque M. Lipsius[3], est évidemment emprunté au gnosticisme. — Cependant le Sauveur, qui connaît cet embarras dont il est lui-même l'auteur, veut satisfaire au désir du peintre et du roi qui l'a envoyé. Il demande au peintre sa toile, et, se l'appliquant sur le visage, y laisse l'empreinte de ses traits. C'est toujours saint Jean Damascène qui raconte ainsi le fait[4]. Le procédé toutefois a paru trop simple à bon nombre d'auteurs. Au lieu de placer seulement la toile sur son visage, Jésus demande de l'eau, se lave la figure, et, s'essuyant avec la toile du peintre[5], ou même avec un linge ordinaire[6], il y imprime la sainte face. On peut voir dans M. Matthes[7] l'origine de ce

1. La *Géographie* de Moyse de Khorène contient également le passage suivant : « *Elle* (l'Arménie) *a... beaucoup de villes dont l'une est Ourrha* (Édesse) *où est une image du Sauveur qui n'a pas été faite par une main humaine.* » — La *Vie de saint Alexis* (*Acta SS.*, Julii, t. IV, p. 252, nº 3, et 268, nº 14) parle aussi de l'Image de Jésus comme n'étant pas l'œuvre des hommes.

2. Suivi par Hamartolus et Nicéphore Calliste.

3. *Die Edessen. Abgs.*, p. 55, note. — Le *cod. Vindob.* XLV réunit les deux raisons, et explique l'insuccès de Hannan à la fois par l'éclat et par les transformations du visage. Les *Actes de Mares* parlent aussi de l'embarras *des peintres* (ils en supposent plusieurs), mais sans en dire la cause.

4. S. Jean Damascène, en un autre endroit, dit que Jésus imprima ses traits sur son *manteau* même (ἱμάτιον) ; c'est aussi l'avis de Mares Salominis (*mandylium*) ; Théodore Studite, Hamartolus, les Actes de Mares et Xavier disent « *sur un linge ordinaire*, ὀθόνην, *sindonem* ». — Quelques-uns de ces auteurs omettent tout ou partie des détails précédents.

5. *Cod. Vindob.* 315.

6. *Acta Thaddæi* (*codd. Paris.* et *Vindob.* XLV), le Pseudo-Constantin dans la première tradition qu'il rapporte, Cedrenus, Nicéph. Calliste.

7. *Die Edess. Abgs. auf ihre Fortbild. unters.*, p. 42 et 43.

nouveau développement. La narration tend ainsi à se rapprocher de plus en plus de la forme populaire [1] de la légende de sainte Véronique. Suivant l'*Épitre à Théophile* [2], en effet, Jésus a essuyé non point l'eau mais la sueur découlant de son visage : ajoutons, avec le Pseudo-Constantin [3], qu'il ne s'agit pas d'une sueur naturelle, mais de la sueur de sang de Gethsémani que le Sauveur a essuyée avec un linge présenté par un de ses disciples. Après cela il ne reste plus qu'une dernière confusion à faire : *Édesse*, dit la *Géographie* du vartabied Vartan, *est Ourrha où l'on apporta l'image de Jésus-Christ qui n'a pas été faite par une main humaine, et qui est la Sainte Véronique* [4].

Ḥannan rapporte donc à Édesse ses deux trésors, la lettre et l'image [5]. Mais ce voyage, on le pense bien, ne peut s'accomplir sans quelque prodige. Et puis, une seule image, c'est bien peu pour contenter tout le monde. Aussi le *cod. Vindob.* 315 en connaît-il deux dont voici l'origine. Les envoyés d'Abgar (ce manuscrit en compte deux sans en nommer aucun), les envoyés d'Abgar, en revenant à Édesse, s'arrêtent aux portes d'une ville nommée Hiérapolis, dans une tuilerie, et cachent entre deux briques le portrait de Jésus-Christ. Au milieu de la nuit, une colonne de feu s'élève dans le ciel à cet endroit. Le gardien de la ville, qui aperçoit la lumière, appelle à grands cris, et les habitants, découvrant l'image, veulent se l'approprier. Mais ils trouvent qu'une copie s'en est reproduite sur une des briques qui la cachaient. Ils prennent donc la copie, et laissent les deux hommes continuer leur route avec l'original. A un mille environ d'Édesse ceux-ci rencontrent un paralytique : l'attouchement de la sainte face le guérit. Sa guérison est annoncée au roi qui envoie au devant de la relique. — L'histoire de la brique est aussi

1. Je dis « *populaire* », car toutes ces circonstances ne se trouvent pas dans les anciens textes : V. par exemple l'écrit intitulé *Mors Pilati* dans Tischendorf. *Evang. apocr.*, 1re édit., p. 433.

2. Il faut y joindre Ordericus Vitalis, Bar-Hebræus et le *ms. arabe* 51. Les deux derniers ne parlent pas expressément de sueur (*cum faciem suam tergeret*).

3. Dans la seconde tradition qu'il rapporte.

4. Ibn-El-Athir identifie de même les deux images.

5. Quelques auteurs font apporter l'image par Addaï lui-même. V. plus bas.

connue du Pseudo-Constantin qui la raconte à peu près de la même façon. Il ajoute que cette copie était encore de son temps vénérée à Hiérapolis. Elle fut plus tard, suivant Léon le diacre, transportée à Constantinople, sous le règne de l'empereur Phocas (963-969)[1].

La sainte Image arrive donc à Édesse, et, d'après la *Doctrine d'Addaï*, est placée par Abgar dans un de ses palais[2]. Mais le document syriaque est trop ancien pour connaître la suite de son histoire. Évagrius est le premier dans l'ordre des temps qui en sache quelque chose. Sa narration du siège d'Édesse par Chosroès est célèbre. Chosroès, voulant faire mentir la parole de Jésus-Christ assurant à la ville qu'elle ne serait jamais prise, vient (en 544) assiéger cette place. Les travaux du siège sont poussés avec vigueur, et en particulier le roi de Perse fait élever, en face de la ville, une sorte de colline composée de terre et de bois, qui dépasse la hauteur des murailles, et permettra bientôt à ses soldats d'envahir de plain-pied les remparts. Les assiégés effrayés tentent d'y mettre le feu, mais le feu manquant d'air ne prend pas. On apporte alors l'Image du Sauveur ; on l'asperge avec de l'eau, et l'on jette quelques gouttes de cette eau sur le feu et sur le bûcher. La flamme s'avive aussitôt et commence à dévorer les ouvrages de l'ennemi. Grâce à un stratagème des Édesséniens celui-ci ne s'en aperçoit que le troisième jour, quand tout est perdu. Chosroès, pour réduire l'incendie, essaie alors de détourner sur lui tous les aqueducs de la ville : mais l'eau s'enflamme comme de l'huile et ne fait qu'en activer l'intensité. Le roi de Perse, honteux, est obligé de lever le siège.

Tel est le récit d'Évagrius. Il a été reproduit presque dans les mêmes termes par Nicéphore Calliste.

Maintenant d'autres sources vont nous renseigner plus complètement.

1. Léon le diacre fait apporter l'image par Thaddée lui-même. — Sur le transport de la copie à Constantinople, v. aussi Zonaras, *Annal.*, XVI, 25 (Migne, *P. G.*, CXXXV, p. 120).
2. Suivant les *Actes de Mares* elle aurait été placée dans l'église.

L'image apportée à Édesse, nous dit le *cod. Vindob.* XLV, est d'abord l'instrument de la guérison du roi (nous verrons plus tard comment); puis Abgar la fait mettre sur la porte publique de la ville, à la place d'une idole qui s'y trouvait auparavant, et l'accompagne de cette inscription gravée en lettres d'or : Χριστὲ ὁ θεός · ὁ εἰς σὲ ἐλπίζων οὐκ ἀποτυγχάνει. Il ordonne de plus que tout homme entrant par cette porte rende à l'Image du Sauveur l'honneur rendu autrefois à la statue du faux dieu. La relique fut ainsi conservée, ajoute le ms., pendant toute la vie d'Abgar et pendant celle de son fils, mitateur de la piété paternelle[1]. — Xavier sait aussi que l'image fut placée sur la porte de la ville, mais il suppose qu'elle était ordinairement voilée, car il remarque qu'Abgar la faisait découvrir quand il était pressé par les ennemis.

Mais l'auteur le mieux renseigné et le plus complet, c'est le Pseudo-Constantin. A la narration du *cod.* XLV, dont la fin, telle que je l'ai donnée, suppose évidemment d'autres faits, il ajoute ceux qui suivent. Abgar a pour second successeur son petit-fils qui n'imite pas la piété de son aïeul et de son père. Il prend la résolution de faire disparaître la sainte Image de la place où on l'a élevée. L'évêque a connaissance de son dessein, et comme le lieu où se trouvait la relique affectait la forme d'une niche, il met une lampe devant le sacré dépôt, puis une brique à l'entrée de la niche, et fait murer le tout, de façon à rendre plane la surface. Le tyran satisfait de ne plus voir l'image ne songe plus à la faire enlever.

Les choses demeurent longtemps en cet état, et le souvenir de ces circonstances est déjà totalement perdu, lorsque Chosroès vient assiéger la ville. Elle est bientôt aux abois. Les Perses ont par des souterrains pénétré sous les murs, et se préparent à faire irruption dans la place. Les assiégés désespérés implorent le secours du ciel. Pendant la nuit, une

1. Le *cod. Vindob.* 315 n'a retenu de tout ceci que l'inscription, qu'il met dans la bouche de Thaddée au moment où il achève la guérison du roi.

femme apparaît à l'évêque Eulalius, et lui révèle le lieu où se trouve l'Image du Sauveur. Le lendemain, l'évêque la découvre en effet à l'endroit indiqué; mais, ô merveille! la lampe brûle toujours, et sur la brique une nouvelle image est peinte exactement semblable à la première. Eulalius prend aussitôt la relique, et se rend à la tranchée d'où les Perses vont faire irruption. Les Édesséniens avaient préparé du feu pour les repousser : on jette sur ce feu de l'huile de la lampe, et tous les ennemis qui se trouvent dans la tranchée sont bientôt dévorés. Enhardis par ce succès les assiégés brûlent de même les machines de Chosroès, et enfin, quand la sainte Image promenée par l'évêque sur les murs de la ville arrive en face d'un immense bûcher élevé par les Perses contre la place, les flammes vengeresses se retournent contre ceux qui l'allumaient et les consument.

Le Pseudo-Constantin s'interrompt ici pour citer ses sources. Il a puisé, dit-il, dans la *Lettre* que les trois patriarches Job d'Alexandrie, Christophe d'Antioche et Basile de Jérusalem écrivirent à Théophile. On identifie généralement cette lettre avec l'*Epistola ad Theophilum imperatorem* dont j'ai déjà parlé, et qui se trouve entre les œuvres de saint Jean Damascène. La dernière circonstance du bûcher préparé par les assiégeants et se retournant contre eux est toutefois la seule partie de toute cette histoire qui soit mentionnée dans cet écrit. — Constantin cite ensuite Évagrius et analyse son récit; puis il nous donne sur les rapports de Chosroès et de la sainte face un dernier renseignement. Peu de temps après le siège d'Édesse, un démon s'empare de la fille du roi de Perse, et déclare qu'il ne la quittera qu'à l'arrivée et en présence de l'Image miraculeuse de Jésus. Chosroès fait aussitôt prier l'évêque Eulalius de la lui envoyer. Cette demande embarrasse un peu les Édesséniens. D'un côté, ils craignent de laisser partir leur trésor, le palladium de leur cité; de l'autre, ils craignent par un refus de rompre la paix conclue avec les Perses. Pour tout concilier, il font faire de l'image une copie aussi exacte que possible et l'envoient au

roi. A peine les porteurs en sont-ils parvenus sur le territoire perse que le démon adjure Chosroès de ne la point faire approcher davantage et de la renvoyer, ajoutant qu'il va changer de demeure et quitter sa fille. Le roi le lui promet : sa fille est guérie; et Chosroès fidèle à sa promesse, redoutant aussi la présence d'un Dieu qui punirait ses crimes, fait retourner à Édesse l'image qu'on lui apportait.

Tels sont les renseignements fournis par le Pseudo-Constantin. Ils ont été, sauf l'épisode emprunté à Évagrius et celui de la fille de Chosroès, reproduits à peu près par Cedrenus[1].

Maintenant voici d'autres auteurs qui semblent attribuer ces merveilles plutôt à la *Lettre* qu'à l'*Image* de Jésus. — Au temps même d'Abgar, raconte la pèlerine franque qui tenait la chose de l'évêque d'Édesse, les Perses ayant assiégé la place, le roi vient à la porte avec la lettre du Sauveur qu'il tient élevée et déployée pendant qu'il lui rappelle sa promesse. Aussitôt des ténèbres épaisses enveloppent l'ennemi et l'empêchent d'avancer. Pendant plusieurs mois son armée bloque la ville sans pouvoir y pénétrer. En désespoir de cause, il tente de la prendre par la soif, et détourne dans son camp l'eau qui l'alimentait. Mais au même moment des sources magnifiques jaillissent dans l'intérieur de la cité, pendant que celles qu'on avait détournées se dessèchent complètement. Les Perses sont obligés de lever le siège; et chaque fois, ajoute l'évêque, que, depuis ce temps, des ennemis sont venus attaquer Édesse, il a suffi de produire la lettre du Sauveur et de la lire pour les repousser. — Procope contient une histoire un peu semblable. La lettre de Jésus, y comprise la promesse finale dont l'historien nie l'authenticité, est élevée comme un nouveau Palladium (φυλακτήριον) sur les portes de

1. Les *Actes de Mares* et le *ms. arabe* 51, au lieu de tous ces détails, se contentent de dire que la sainte Image apportée à Édesse y a été une source de secours et de prodiges. — Théophane, dans sa *Chronique*, ans du monde 6078 (= 578) et 6113 (= 613; Migne, *P. G.*, CVIII, p. 552 et 636), parle de deux autres circonstances où une image ἀχειροποίητος fut portée dans un combat par Philippicus, général de l'empereur Maurice, et par Héraclius; mais il ne dit pas si c'était celle d'Édesse. Baronius le suppose (*Annal. eccles.*, ad. ann. Chr. 31, n° LXI).

la ville. Chosroès, pour montrer la vanité de cette promesse, vient attaquer la place. Il campe d'abord à Batné, à une journée de chemin d'Édesse, et au matin marche sur la ville. Mais ses troupes s'égarent, et se retrouvent, le lendemain, au lieu qu'elles occupaient la veille. Une nouvelle tentative a le même résultat : et lorsqu'on s'approche de la place, un rhumatisme si violent s'empare du roi qu'il renonce à son entreprise et se contente de rançonner les habitants, lesquels veulent bien agréer cette condition de la paix, non par crainte pour leur cité, mais afin d'épargner le ravage de leur territoire.

Après Procope, il nous faut descendre jusqu'à Ordericus Vitalis pour avoir des nouvelles de la lettre de Jésus à Édesse. Le moine normand lui attribue aussi la protection de la ville, pas exclusivement cependant. Lorsque quelque nation barbare vient attaquer la cité, dit-il, on fait monter au-dessus de la porte un enfant baptisé qui lit la lettre, et le jour même infailliblement, ou les barbares s'apaisent, ou ils sont mis en fuite tant par l'écrit du Sauveur que par les prières de l'apôtre saint Thomas ou Didyme, le même qui en touchant le côté de Jésus-Christ s'écria : « Seigneur, vous êtes mon Dieu ! »

Nous nous trouvons évidemment ici en présence de deux traditions parallèles dont l'une attribue à l'*Image*, l'autre à la *Lettre* de Jésus la protection d'Édesse. Celle-ci paraît la plus ancienne : elle a du reste son fondement dans la teneur même de la lettre. Mais la sainte face devenant plus tard dans le monde byzantin le centre de la légende, et l'importance donnée à la réponse de Jésus diminuant peu à peu, il était naturel de transporter de l'une à l'autre l'influence protectrice reconnue de tous. Le souvenir de la tradition primitive ne se perdit pas toutefois complètement, et en dehors d'Ordericus Vitalis, nous en avons signalé dans plusieurs mss. un écho ou une restauration manifeste [1].

1. Dans les additions à la lettre. V. plus haut, p. 51 et 52.

L'image et la lettre dont l'histoire, comme on le voit, présente des analogies finirent par prendre le même chemin. Constantinople devait les posséder toutes les deux. La narration du Pseudo-Constantin ayant été rédigée précisément à l'occasion de cette translation, elle est évidemment la première pièce à consulter sur ce fait. En voici le résumé. Après plusieurs tentatives inutiles auprès des Édesséniens, Romain (Lacapène) obtient enfin de l'émir d'Édesse, en l'an du monde 6452 (= 944), que les deux reliques lui soient cédées. Abramius, évêque de Samosate, est délégué pour les recevoir; mais afin de n'être point trompé, il exige qu'avec l'image originale on lui livre aussi deux copies qui en avaient été faites, celle du roi de Perse dont il a été plus haut question, et une autre qui était vénérée dans une église nestorienne. Les deux copies furent plus tard rendues à Édesse.

Ce n'est pas sans peine toutefois qu'Abramius vient à bout d'accomplir sa mission. Le chef sarrasin a besoin d'user de toute son autorité pour réprimer la sédition des habitants soulevés à la pensée de voir s'éloigner l'invincible rempart de leur cité. Mais enfin les reliques sont remises à l'évêque. Il sort de la ville, et entre dans le bateau qui doit le transporter au delà de l'Euphrate. Alors une nouvelle sédition se produit : les Édesséniens déclarent qu'ils ne laisseront partir leur trésor que sur un miracle du ciel. Tout à coup la barque sur laquelle se tenaient les deux évêques de Samosate et d'Édesse, sans qu'on fasse usage de rames et de gouvernail, s'élance d'elle-même au milieu du fleuve et aborde à l'autre rive. Les opposants se soumettent à la volonté de Dieu ainsi manifestée.

L'image et la lettre de Jésus continuent donc librement leur route vers Constantinople, non sans opérer sur leur passage, on le pense bien, une infinité de prodiges. A quelque distance de la ville, on les repose dans le monastère de la Sainte-Mère de Dieu. Elles y guérissent un possédé qui est délivré du démon en s'écriant : « Reçois, ville de Constantin, gloire et allégresse, et toi, Constantin Porphyrogénète, reçois

ton empire. » Ces dernières paroles annonçaient l'avénement prochain du jeune empereur ; elles se réalisèrent peu après.

Enfin le 15 août, fête de la Migration de la Sainte Vierge, les deux reliques arrivent dans l'église *in Blachernis* (κατὰ Βλαχέρναις), et de là sont transportées dans celle du Pharos. Le lendemain, 16 du mois, le clergé, la cour et toutes les autorités officielles en grande pompe les promènent, tantôt par eau, tantôt par terre, autour des murailles de la ville, afin de les rendre imprenables. Puis on rentre dans la cité par la Porte d'Or. Le concours est immense, et l'enthousiasme indescriptible. Un paralytique est subitement guéri par la seule vue des reliques. Elles sont reposées successivement dans la basilique de Sainte-Sophie, puis dans le palais sur le trône impérial, et enfin rapportées dans l'église du Pharos où elles doivent définitivement être conservées.

Ce récit du Pseudo-Constantin, sauf quelques circonstances, a été reproduit en résumé par Cedrenus. Mais nous trouvons du fait une relation assez sensiblement différente dans les auteurs byzantins même contemporains de Constantin. Dans le continuateur de Théophane d'abord il n'est question que de l'*Image* du Sauveur et nullement de la *Lettre* ; ensuite ce n'est point gagnés par de pacifiques négociations que les Édesséniens consentent à la céder, mais parce que, assiégés par l'armée byzantine et réduits à l'extrémité, ils ne trouvent plus d'autre moyen de sauver la ville. Ils offrent donc leur trésor à condition qu'on leur rendra les plus nobles d'entre leurs prisonniers, et que les Romains s'engageront par une bulle d'or à ne plus ravager leur territoire. Ces conditions sont acceptées, et l'Image est envoyée à Constantinople. Le patrice Théophane vient au-devant d'elle jusqu'au fleuve Sagaris ; le 15 août elle fait son entrée dans la ville et est déposée ἐν Βλαχέρναις. Le lendemain les deux fils de Lacapène et Constantin, son gendre, avec le patriarche Théophylacte, vont la recevoir à la Porte d'Or et l'amènent à Sainte-Sophie, puis au palais impérial.

Cette relation du continuateur de Théophane se retrouve mot à mot dans Siméon Métaphraste, Léon le Grammairien, Georges le Moine, Hamartolus, et en substance dans Jean Scylitzès [1]. Le chroniqueur Ibn-El-Athir et Xavier savent aussi que la Sainte Image passa à Constantinople, et ne parlent pas de la *Lettre*. Au contraire, Amrus ne mentionne pas l'*Image*, mais il cite le texte de Jean-bar-Saïd suivant lequel, en l'an 1343 d'Alexandre (= 1032), Soliman, fils de Kuph, se détachant, sur le conseil de quelques évêques, du calife Daher-Lezaz-Din-Alla, livra Édesse aux Grecs, et apporta à l'empereur les deux *Lettres* de Jésus et d'Abgar. L'empereur et le patriarche Alexis avec la cour vinrent à leur rencontre pour les recevoir, et, après les honneurs obligés, on les plaça dans le palais impérial [2].

A Constantinople l'Image de Jésus ne dut pas opérer de moindres merveilles qu'à Édesse. Un souvenir s'en est conservé dans la Vie de *saint Paul in Latro*, anachorète contemporain de Constantin Porphyrogénète [3]. Il est dit que ce saint ayant prié le patrice Photius d'appliquer pour lui sur la relique un linge de même grandeur qu'elle et de le lui envoyer, Paul, en le dépliant, y trouva une image de Jésus-Christ exactement semblable à la première. Lui seul toutefois la voyait; les autres n'apercevaient rien.

De Constantinople la sainte face finit par prendre le chemin de l'Italie. Suivant Xavier, elle aurait été transférée à Gênes, où il dit qu'elle se trouvait encore de son temps. Suivant Baronius [4], elle aurait été portée à Rome et déposée *in titulo Sancti Silvestri*. « Je laisse à d'autres, dit Pagi, le soin de discuter cette question. » — Mais nous voilà bien loin d'Édesse et d'Abgar : revenons.

1. Zonaras signale brièvement le même fait (*Annal.*, XVI, 20). — Le ménologe grec marque aussi, au 16 août, la commémoraison de la translation de la Sainte Image d'Édesse à Constantinople.

2. Nicétas Choniata suppose également qu'au temps d'Andronique Comnène (1183-1185) la lettre de Jésus était conservée dans la chapelle *du palais*.

3. V. Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. Chr. 944, n° XVI.

4. *Annal. eccles.*, ad ann. Chr. 944, n° XV.

On a vu plus haut comment l'apôtre Judas Thomas avait, après l'Ascension, envoyé près d'Abgar Thaddée ou Addaï, un des soixante-douze disciples. La légende qui met en rapport Édesse et saint Thomas est fort ancienne : j'aurai l'occasion d'en parler ailleurs. Quant à Addaï, son nom, sous la forme grecque Θαδδαῖος surtout, a donné lieu plus tard à une confusion. Les plus anciens auteurs [1] et un certain nombre même parmi les plus récents [2] le distinguent nettement de Thaddée l'apôtre, et en font un des soixante-douze disciples. Les Syriens ont été particulièrement fidèles à lui conserver ce caractère [3]. D'autres parmi les Grecs [4] commettent la confusion, et le regardent comme un apôtre. Il est identifié avec *Thaddée* ou *Lebbée*, et par conséquent avec *Judas Jacobi*. Les deux traditions se trouvent représentées dans le *cod. Vindob.* XLV, car, par une distraction ou une contradiction singulière, après avoir mis en titre : ... ἀποστόλου Θαδδαίου ἑνὸς τῶν ἑβδομήκοντα, il suit dans le récit le *cod. Paris.*, et en fait un des Douze. Ces deux mss. ajoutent de plus que Thaddée ou Lebbée était d'Édesse même, qu'il vint à Jérusalem au temps de Jean-Baptiste, reçut son baptême, et fut plus tard choisi par Jésus pour le dixième apôtre (δέκατος ἀπόστολος) [5].

Arrivé à Édesse, Addaï logea d'abord chez un Juif nommé Tobie, et se rendit ensuite auprès du roi qu'il guérit par l'imposition de la main. Moyse de Khorène nous dit de ce Tobie qu'il était de la race des Bagratides (*Pakradouni*). — Quant à la guérison du roi, elle est rapportée par les auteurs de façons très différentes. La seule imposition de la main a paru sans doute un moyen trop simple pour un pareil miracle [6].

1. Moyse de Khorène, Jacques de Sarug, le *Transitus Mariæ*, les Actes de Mares et Abdias.

2. Mares Salomonis, Salomon de Bassora, Bar-Hebræus, Amrus, Georges le Syncelle et Nicéph. Calliste.

3. Jesujabus, évêque de Nisibe (1190), en fait cependant un apôtre (Assem., *B. O.*, III 1re part., p. 299).

4. Le *cod. Paris.* des *Acta Thaddæi*, Hamartolus et Léon le diacre.

5. Matth., x, 3; Joann., i, 35-37.

6. Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* ont été suivis ici par les Actes de Mares, Mares Salomonis, Moyse de Khorène, Nicéphore Calliste et Abdias (ce dernier cependant avec une variante : *imposito regi crucis signaculo*).

La sainte Image d'ailleurs devait jouer un rôle dans cette cure merveilleuse : comment imaginer qu'Abgar l'eût en sa possession, et qu'il dût attendre, pour sa délivrance, la venue d'Addaï ? Aussi les *Acta Thaddæi*[1] font-ils remonter cette guérison au moment du retour d'Ananias. A l'arrivée du messager rapportant l'image, le roi se prosterne devant elle et se trouve guéri πρὸ τοῦ φθάσαι τὸν Θαδδαῖον. Théodore Studite a reproduit en substance la même tradition. Une conciliation entre les deux récits ne tarda pas toutefois à se produire, qui consista à faire guérir Abgar par la relique, mais pas si complètement que la présence d'Addaï ne fût encore nécessaire : après l'Ascension du Sauveur, l'apôtre vient à Édesse, instruit le roi, et lui donne le baptême qui le délivre tout à fait[2] ; car il lui était resté sur le front, ajoute Cedrenus, des traces de la lèpre noire dont il était affligé. — Le Pseudo-Constantin nous offre un récit encore plus syncrétique : L'image formée, suivant la seconde tradition qu'il rapporte, par la sueur de sang, est, après l'Ascension, remise à Thaddée par saint Thomas[3]. Thaddée, parvenu à Édesse, se rend quelques jours après vers le roi. Il élève devant son front la sainte Image comme un signe, et paraît ainsi devant lui. Abgar ne peut soutenir l'éclat qui s'échappe des traits du Sauveur. Malgré son infirmité, il se précipite au devant de l'apôtre, en reçoit la précieuse relique, et l'applique successivement sur sa tête et sur les différentes parties de son corps. Thaddée, de son côté, lui impose les mains. Le roi est guéri, sauf une marque qui lui reste au front. Après avoir été instruit de la doctrine chrétienne il reçoit le baptême, et la marque de lèpre disparaît[4]. — Cette variante de la tradition

1. Dans les deux codd. *Paris.* et *Vindob.* XLV.
2. *Cod. Vindob.* 315.
3. Suivant la *Lettre à l'empereur Théophile* et Léon le diacre, c'est aussi Thaddée qui a porté l'image à Édesse. Dans Hamartolus il y a, ce semble, une contradiction entre ce qu'il dit, liv. III, 115, et ce qu'il dit, liv. IV, 248. Là c'est le peintre, et ici Thaddée qui porte la relique.
4. Le fond de cette tradition paraît se retrouver dans Léon le diacre. Il dit que Thaddée avait été envoyé à Abgar afin de le guérir *par l'image théandrique*, διὰ του θεανδρικου ἐκτυπώματος. Bar-Hebræus attribue simplement la guérison au baptême.

nous présentant dans le baptême d'Abgar la cause au moins partielle de sa guérison est à remarquer, car elle nous montre comment la légende édessénienne, qui, comme nous le verrons, a produit celle de l'empereur lépreux Constantin le Grand, s'en est peu à peu rapprochée dans la forme. — Continuons maintenant l'histoire d'Addaï.

Du séjour de l'apôtre à Édesse et de ce qu'il a fait dans cette Église les auteurs postérieurs ne disent rien de plus que la *Doctrine d'Addaï*, ou plutôt ils en disent infiniment moins. Il n'en est pas de même de son activité extérieure. Le document syriaque nous a bien parlé, d'une manière générale, d'une certaine part prise par Addaï à l'évangélisation de toute la Mésopotamie et même de l'Assyrie, mais son but était de nous raconter surtout les origines de l'Église d'Édesse. Il s'en est tenu là [1], et il est possible du reste qu'il n'en sût pas davantage. Les écrivains syriens se sont peu éloignés de cette tradition, et s'ils parlent de missions extérieures de l'apôtre, ils sont fidèles, en général, à le ramener à Édesse sur la fin de sa vie. D'après Jacques de Sarug, Babylone aurait été évangélisée au temps d'Addaï, mais il ne dit pas si c'est par lui. Suivant Mares Salomonis, l'apôtre est envoyé d'abord par saint Thomas en Orient, et y fait faire au christianisme de rapides progrès; il arrive à Édesse, guérit et baptise le roi et construit des églises; puis il dirige vers l'Est ses deux disciples Mares [2] et Achæus, et les suit bientôt lui-même. Il revient cependant à Édesse, y meurt avant Abgar, et est inhumé avec pompe dans la grande église. Son apostolat avait duré douze ans. — Un ms. du IXe siècle, le *ms. addit.* 14601 du Musée Britannique, dans un passage cité par Cureton [3], est le premier à faire d'Addaï un martyr. Il aurait été tué,

1. C'est à peu près aussi ce que nous trouvons sur Addaï, dans l'apocryphe intitulé *Doctrine des Apôtres* (Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 34, trad., p. 34).

2. Mares, ou Mâri, est regardé par les Orientaux comme le fondateur de l'Église de Séleucie. J'ai mentionné ici plusieurs fois ses *Actes*.

3. *Anc. syr. doc.*, texte, p. 110, trad., p. 109. Sur le ms. v. Wright, *Catal.*, II, p. 788. Au jugement de M. Wright, le ms. est du IXe siècle, et non du VIIIe comme l'avait pensé Cureton.

d'après ce ms., pendant qu'il était en Sophène, à Aghel Hasnâ, sur l'ordre du fils d'Abgar nommé Sévère. Salomon de Bassora copie cette tradition, mais il donne au fils d'Abgar le nom d'Hérode[1]. Le corps de l'apôtre, ajoute-t-il, fut ensuite transporté à Rome; quelques-uns disent qu'il fut déposé à Édesse. Bar-Hebræus se rapproche davantage de Mares Salomonis; il fait cependant aussi d'Addaï un martyr. Celui-ci part d'Édesse pour l'Orient avec deux disciples, Aghæus et Mares, et y prêche l'Évangile. A leur retour, ils trouvent Abgar mort et, à sa place, son fils idolâtre, ennemi des chrétiens. Le 30e jour du mois de Tamouz (juillet), l'apôtre est mis à mort par ses ordres : on l'ensevelit dans l'église qu'il avait lui-même construite. — La confusion commise par ces auteurs est évidente : ils ont transporté à Addaï l'histoire de son successeur Aggaï[2]. Avec Amrus nous retrouvons l'ancienne tradition : ses renseignements sont à peu près ceux de Mares Salomonis : il ajoute seulement qu'Addaï, de concert avec l'apôtre saint Thomas qui allait aux Indes, ordonna Mares comme patriarche de tout l'Orient[3].

La tradition syrienne, on le voit, est unanime à mettre à Édesse le tombeau de l'apôtre[4]. La *traduction arménienne* de la *Doctrine d'Addaï* nous représente peut-être le premier effort pour arracher cet honneur à la ville d'Abgar. Le dernier discours d'Addaï y est rapporté non comme celui d'un mourant, mais comme celui d'un homme qui part pour un

1. Cette variante est le fait d'un copiste : la confusion des deux noms est assez facile dans l'écriture syriaque.

2. Quant au nom de *Sévère,* nous savons qu'il fut porté comme surnom par un des derniers rois d'Édesse (Assem., *B. O.*, I, p. 423).

3. Ebedjesu, dans la partie de son *Catalogue* des auteurs syriens consacrée à ses propres œuvres, nous a transmis un trait de la tradition sur l'activité extérieure d'Addaï. Pour accorder au monastère de Saint-Michel le privilège de l'exemption de la juridiction patriarcale, il s'appuie sur ce qu' « il avait bien plu autrefois à l'apôtre Addaï d'exempter l'église de Sciahargarde, et à l'apôtre Mares (son disciple) le monastère et l'école de Dôr-Qôni. » Assem., *B. O.*, III, 1re part., p. 343 et 344.

4. On pourrait encore à ces témoignages ajouter celui de Jesujabus. Dans un traité anonyme, *Liber demonstrationis de verâ fide*, p. :v, c. 2, qu'Assemani lui attribue, on trouve mentionné à Édesse le tombeau d'Addaï. *B. O.*, III, 1re part., p. 306.

voyage dont il ne pense pas revenir. Il avait, dit-elle, « pris la résolution d'aller prêcher dans les pays de l'Orient et en Assyrie, d'y enseigner la nouvelle doctrine du Christ, et d'élever des églises dans toutes les provinces et dans tous les villages de l'Orient. » Il part en effet un jeudi, le 14[e] jour du mois de Maréri (Avril), suivi de la multitude qui veut l'accompagner quelque temps encore, et meurt martyr « de la main des impies habitant du côté de l'Orient ». — Ici nous ne trouvons plus la mention du tombeau à Édesse : peut-être cependant est-ce une simple omission. Mais Moyse de Khorène, qui transforme en une mission en Arménie le voyage d'Addaï en Orient, écarte formellement l'hypothèse d'une translation du corps en Osrhoène. Laissant Addée (Aggaï) pour gouverner à sa place son Église, l'apôtre va trouver Sanadroug, neveu d'Abgar, que ce prince avait établi comme chef du pays et de l'armée. Cependant le roi meurt, et l'Arménie (dont Édesse, suivant Moyse, faisait partie) est divisée en deux principautés : Ananoun, fils d'Abgar, règne à Édesse, et Sanadroug en Arménie. « Ce qui se passa de leur temps, ajoute Moyse, a été écrit antérieurement par d'autres : l'arrivée de l'apôtre en Arménie et la conversion de Sanadroug, son apostasie par crainte des satrapes arméniens, le martyre de l'apôtre et de ses compagnons dans le canton de Schavarschan, appelé aujourd'hui Ardaz, la pierre s'entr'ouvrant pour recevoir le corps de l'apôtre, l'enlèvement de ce corps par ses disciples, son inhumation dans la plaine, le martyre de Santoukhd, fille du roi, près de la route, l'invention des reliques des deux saints, et leur translation dans les grottes [1], faits relevés par d'autres [écrivains] avant nous, ainsi que nous l'avons dit, et que nous n'avons pas cru nécessaire de rappeler en détail. De même aussi, ce qui a trait au martyre d'Addée (Aggaï), disciple de l'apôtre à Édesse, ordonné par le fils d'Abgar, a été raconté par d'autres avant nous [2]. »

1. Un ms., *sur le chemin.* — La légende de ces saints dit : *dans la montagne.* (Note de Langlois.)

2. V. aussi l. II, ch. LXXIV. — Zénob de Glag, mort vers l'an 323 ou 324, dans

Quelles sont les sources auxquelles Moyse fait ici allusion? — A la fin de tout son récit[1], il ajoute bien : « Léroubna (Laboubnâ), fils du scribe Apschatar, a recueilli tous les faits qui se sont passés du temps d'Abgar *et de Sanadroug* et les a déposés dans les archives d'Édesse » ; mais ni dans l'ouvrage de Laboubnâ (la *Doctrine d'Addaï*), ni dans sa *traduction arménienne*, on ne trouve ces détails. Il a donc dû exister, peut-être sous le nom de Léroubna, des additions d'origine spécifiquement arménienne faites à la légende syriaque et où Moyse a puisé ; la *traduction* semble ne pas les connaître ; au moins ne les a-t-elle pas suivies.

Maintenant, bien différent est le récit des *Acta Thaddæi*[2]. L'activité de l'apôtre à Édesse y est décrite en une demi-page ; puis on le voit, après qu'il a imposé les mains à un de ses disciples et organisé l'Église, partir pour Amida. Arrivé dans cette ville, il entre, le jour du sabbat, dans la synagogue, avec ses compagnons. L'ἀρχιερεὺς lui demande d'où il est. Thaddée répond en racontant brièvement la passion et la résurrection du Sauveur, et en faisant connaître le pouvoir qu'il a donné à ses apôtres de rendre la santé aux malades. On lui amène aussitôt des infirmes et des démoniaques qu'il guérit. Les peuples accourent de toutes parts ; beaucoup croient et sont baptisés. Thaddée bâtit une église et reste cinq ans au milieu d'eux ; puis il leur donne un évêque, des prêtres et des diacres, et se met à parcourir les villes de Syrie, prêchant la doctrine de Jésus-Christ et guérissant les malades. Sa prédication a un succès considérable. Enfin il se rend à Bérythe en Phénicie, où, au milieu de ses travaux apostoliques, il meurt et est enseveli le 20 août[3]. Des malades recouvrent la santé sur son tombeau, et jusqu'à présent,

son *Histoire de Daron*, parle du tombeau de l'apôtre Thaddée dans le canton d'Ardaz (Langlois, *Collection*..., I, p. 343) ; mais l'ouvrage de Zénob a reçu des remaniements postérieurs notables (*Ibid.*, p. 336).

1. II, XXXVI.

2. *Codd. Paris.* et *Vindob.* XLV. — Le *Cod. Vindob.* 315 s'arrête à la guérison d'Abgar.

3. Suivant le *Cod. Vindob.* XLV, le 21 août. Cette dernière leçon est probablement la meilleure : c'est celle des ménées grecs.

ajoute le *cod. Vindob.* XLV, il s'y en guérit encore pour la gloire de Dieu.

Je ne pousserai pas plus loin cette recherche des traditions sur le champ d'activité et le lieu de la mort d'Addaï : la confusion faite entre lui et l'apôtre Thaddée, et qui apparaît déjà dans les *Acta Thaddæi*, nous entraînerait sur un autre terrain[1].

Passons aux successeurs d'Addaï.

La *Doctrine* donne pour évêque d'Édesse après lui un fabricant de tiares nommé *Aggaï*, martyr sous un des fils d'Abgar, et après Aggaï *Palout*. A côté de Palout, mais à un rang inférieur, nous trouvons encore signalés dans le clergé de la ville *'Abschelamâ* et *Barsamyâ*. Des actes de martyrs dont nous devrons parler ailleurs nous apprennent que ces deux derniers succédèrent plus tard à Palout. Disons ici seulement quelques mots d'Aggaï.

Ce qu'en rapporte la *Doctrine* est fidèlement reproduit dans la *traduction arménienne*, qui revient à son texte après s'en être un instant écartée[2]. Moyse, de même, relate comme la source syriaque les circonstances du martyre[3]. Cette mort, ajoute-t-il, fut vengée, car le tyran qui l'avait ordonnée (Ananoun = Ma'nou) eut plus tard les pieds écrasés par la chute d'une colonne de marbre qu'il faisait élever sur le faîte de son palais. Les *Acta Thaddæi* ne nomment pas le successeur de l'apôtre[4]; il faut, pour avoir sur Aggaï des renseignements plus complets, revenir aux documents syriens. Le premier qui nous les donne est un apocryphe intitulé la *Doctrine des Apôtres*[5]. Il y est dit qu'Aggaï ordonna des évêques pour « toute la Perse des Assyriens, Arméniens, Mèdes et des contrées voisines de Babylone; pour les Huzites, les Gèles,

1. On peut voir les diverses traditions sur le lieu de la mort de l'apôtre Thaddée dans Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostelleg.*, Braunschweig, 1883, 1884, t. II, 2e part., p. 159 et suiv.

2. Elle ajoute seulement un mot sur la dignité métropolitaine d'Édesse.

3. Il y a cependant une légère variante : Aggaï, suivant la *Doctrine*, aurait eu les jambes *brisées*; suivant Moyse, les jambes *coupées* avec une épée.

4. Ils disent seulement que Thaddée, avant son départ d'Édesse, installa à sa place *un de ses disciples pour évêque* (ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐπίσκοπον).

5. Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 34 et suiv., trad., p. 34.

jusqu'aux confins de l'Inde et jusqu'au pays de Gog et de Magog, et pour toutes les régions (environnantes) de tous les côtés. » Ces détails toutefois ne sont que le développement de ce qui est rapporté d'une manière générale dans la *Doctrine d'Addaï* sur les ordinations faites par le second évêque d'Édesse pour toute cette contrée de la Mésopotamie. Mares Salomonis précise davantage en nous donnant Aggaï comme l'apôtre immédiat et personnel de ces pays [1] dans la mission que son maître lui avait confiée. Bar-Hebræus, qui s'en réfère expressément à la *Doctrine des Apôtres*, ajoute cependant à sa notice quelques détails. Après le martyre d'Addaï, Aggaï, qui était, avec lui, revenu en Osrhoène, fuit devant la persécution du fils d'Abgar. Il s'enfonce vers l'Orient, et évangélise les contrées nommées plus haut. Puis, craignant que le christianisme ne fût étouffé à Édesse, il revient dans cette ville. Le tyran veut exiger de lui qu'il lui tisse des étoffes de soie : le saint refuse et a les jambes brisées. On rapporte que sa mort, dit Mares Salomonis, eut lieu le 30 juillet. Une *Chronotaxis* des patriarches chaldéens [2] lui donne vingt-trois ans d'épiscopat à Édesse [3].

J'ai dû, pour ne point interrompre l'exposé de ce qui concernait Addaï et ses successeurs, renvoyer jusqu'ici à parler de la correspondance d'Abgar avec Tibère et avec le roi d'Assyrie Nersai. Il est temps d'y revenir, et de terminer par là cette esquisse des variantes et des développements de la légende.

Commençons par Nersai.

On a vu plus haut comment le roi d'Assyrie, ayant entendu parler d'Addaï, avait écrit à Abgar pour le prier de lui en-

1. L'énumération en est chez lui en partie différente.
2. Éditée par Guriel, *Grammatica chaldaica*, Romæ, 1860, p. 148.
3. Assemani (*B. O.*, III, 1re part., p. 611), d'après un calcul basé sur les données de Mares Salomonis et d'Amrus, ne le fait survivre que trois ans à Addaï. — La relation de Salomon de Bassora présente quelque particularité. Ne sachant probablement comment identifier l'*Addaï* des Syriens avec le *Thaddée* des Grecs, il a nommé comme successeur d'Aggaï, dont il rapporte simplement la mort dans les circonstances traditionnelles, un certain *Thaddée* (ܬܕܝ), martyr aussi sous le même fils d'Abgar.

voyer l'apôtre, ou du moins de lui expédier un rapport fidèle des choses accomplies par lui à Édesse. Le document syriaque ajoute bien qu'Abgar envoya en effet à Nersai une relation complète de tout ce qui concernait Addaï; mais il ne nous donne aucun texte de rapport ou de lettre.

Moyse de Khorène nous a transmis le texte de deux lettres écrites par Abgar, l'une à Nersai, et l'autre à Ardaschès, roi des Perses. En voici la traduction d'après Langlois.

« Il (Abgar) écrivit ensuite au jeune Nersès (Nersai), roi d'Assyrie, à Babylone (*sic*).

Lettre d'Abgar à Nersès.

« Abgar, roi des Arméniens, à mon fils Nersès, salut.

« J'ai reçu ta lettre; j'ai brisé les fers de Bérose et je lui ai remis ses offenses. Si cela te convient, nomme-le gouverneur de Ninive. Quant à ce que tu m'écris de t'envoyer ce médecin qui fait des miracles et prêche un autre Dieu supérieur au Feu et à l'Eau, afin que tu puisses le voir et l'entendre, [sache que] ce n'est point un médecin selon l'art des hommes, mais qu'il est un disciple du fils de Dieu, Créateur du feu et de l'eau, et destiné à venir [évangéliser] les contrées de l'Arménie. Toutefois un de ses principaux compagnons, appelé Simon, est envoyé dans les contrées de la Perse. Cherche-le et tu l'entendras, toi, ainsi que ton père Ardaschès. Il guérira tous vos maux, et vous conduira dans le chemin de la vie. »

« Abgar, continue Moyse, écrit encore à Ardaschès, roi de Perse, la lettre suivante :

Lettre d'Abgar à Ardaschès.

« Abgar, roi des Arméniens, à Ardaschès, mon frère, roi des Perses, salut.

« Je sais que tu as entendu parler de Jésus-Christ, fils de Dieu, que les Juifs ont crucifié, qui est ressuscité d'entre les morts et qui a envoyé ses disciples par tout l'univers pour instruire les hommes. L'un de ses principaux disciples,

nommé Simon, se trouve dans les États de ta majesté. Cherche-le, tu le trouveras ; il vous guérira de toutes vos maladies, il vous conduira dans le chemin de la vie, et tu croiras à ses paroles, toi, tes frères et tous ceux qui sont soumis à ton autorité. Il m'est bien doux de penser que mes parents, selon la chair, seront aussi mes parents et mes amis selon l'esprit. »

« Abgar, ajoute Moyse, n'avait pas encore reçu la réponse à ces lettres, lorsqu'il mourut après trente-huit ans de règne. »

Ces deux lettres, comme on le voit, mettent en rapport la légende d'Addaï et celle de l'apôtre Simon. Ce rapport trouve déjà un fondement dans la *Doctrine d'Addaï*, car Nersai, le roi d'Assyrie qui envoie le message à Abgar, paraît être le même que le Xerxès ou Xersès des *Actes* de Simon [1]. Quant aux lettres, elles sont très probablement l'œuvre de Moyse de Khorène [2]. Selon lui, en effet, Ardaschès (Artaban III) ne mourut qu'après Abgar [3] : c'était donc lui, et non point son fils Nersai, qui devait avoir correspondu avec le roi d'Édesse. Mais, d'autre part, la légende d'Addaï nommait bien Nersai. Moyse n'a trouvé moyen de faire concorder cette donnée avec sa propre chronologie qu'en supposant Nersai établi à Babylone comme vice-roi du vivant même de son père Ardaschès [4]. De là la lettre à ce dernier. Mais comme il eût paru singulier de donner une lettre d'Abgar à Ardaschès que la *Doctrine* ne nomme pas, sans en donner une à son fils qu'elle nomme, Moyse a été amené à fabriquer aussi la lettre à Nersai. Le titre de roi d'Arménie qu'y prend Abgar, et l'idée qu'Addaï a été envoyé pour

1. Abdias, *Hist. apost.*, ap. Fabricius, *Cod. apocr. N. T.*, II, p. 608 et suiv. — V. Gutschmid, *Die Königsnamen*, etc., *Rhein. Mus.*, neue Folge, XIX, 3, p. 382.

2. On peut remarquer que la première est modelée, dans sa marche générale, sur la réponse de Jésus à Abgar.

3. V. liv. II, ch. XXXIII sup. et ch. XXXVI. C'est à tort que Gutschmid (*loc. cit.*) dit que Moyse a puisé dans la légende d'Abgar ce renseignement. Cette légende, dont Gutschmid, en 1864, n'avait point le texte, ne nomme pas Ardaschès.

4. Sur les bases historiques de cette combinaison, v. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 382, 383.

évangéliser ce pays sont tout à fait dans le système de cet historien[1].

Passons à la correspondance d'Abgar et de Tibère.

J'ai donné plus haut[2] le texte de cette correspondance. La lettre d'Abgar à Tibère est reproduite par la *traduction arménienne* assez fidèlement, et par Moyse de Khorène avec de notables, mais peu importantes additions dans la seconde moitié. Outre ces deux reproductions, nous en trouvons dans l'apocryphe intitulé *Transitus Mariæ* (texte B) une troisième ainsi conçue :

« De la part d'Abgar, roi de la ville d'Édesse : Paix profonde à ta Souveraineté, notre Seigneur Tibère. Afin que ta Souveraineté ne s'offensât point contre moi, je n'ai point traversé le fleuve de l'Euphrate, alors que je désirais marcher sur Jérusalem et la dévaster, parce qu'elle a mis à mort le Christ, sage médecin. Mais toi, comme roi puissant qui domines sur toute la terre et sur nous, envoie, et fais-moi justice contre le peuple de Jérusalem. Car sache ta Souveraineté que je désire que tu me fasses justice contre ces meurtriers (*littér.* contre ces *crucifieurs*). »

La forme de cette lettre, on le voit, diffère à peu près complètement de celle qui est donnée par la *Doctrine d'Addaï*. Quelle est la plus ancienne ? — M. Lipsius[3] incline à croire que c'est celle du *Transitus Mariæ*. M. Matthes[4] opine au contraire pour celle de la *Doctrine*, et je suis de son avis. Il est difficile d'abord de voir dans ce dernier texte un développement de celui du *Transitus*. L'expédition d'Abgar n'y est pas mentionnée ; la demande de justice contre les Juifs y est beaucoup moins accentuée et particularisée. Quant au passage sur les miracles de Jésus-Christ, il s'en trouve d'analogues dans la

1. Moyse invoque bien (ch. XXXIV) des écrits antérieurs ; mais nous ignorons ce que contenaient précisément ces écrits, et, en particulier, s'il y était question d'Ardaschès.

2. P. 41, 42.

3. *Die Edess. Abgs.*, p. 36 ; *Die apokryph. Apostelgesch.* II, 2e part., p. 192.

4. *Die Edess. Abgs. auf ihre Fortbild. unters.*, p. 52.

Doctrine d'Addaï[1], et rien n'oblige à y voir un développement du « *sage médecin* » du *Transitus Mariæ*. Au contraire, ce dernier document nous présente une forme de la légende plus avancée que celle que l'on trouve dans la *Doctrine*. D'après celle-ci, Abgar aurait eu simplement le projet d'aller attaquer les Juifs; d'après le *Transitus*, il aurait exécuté son projet, et ne l'aurait abandonné qu'au moment de franchir l'Euphrate[2]. Or la lettre, telle que le *Transitus* la produit, dépend précisément de cette dernière forme de la légende. Le texte en est donc plus récent que celui qui est donné par la *Doctrine d'Addaï*. D'autre part, le trait de la fin est, comme je l'ai déjà remarqué, plus accentué dans le *Transitus* que dans la *Doctrine*. Ici Abgar insinue à Tibère qu'il y aurait une mesure à prendre contre les Juifs : comme il ne s'est point mis en cause dans le courant de la lettre, il ne s'y met pas à la fin[3]. Là, au contraire, Abgar réclame énergiquement justice *pour lui :* le roi, ayant paru au commencement de la lettre comme ennemi des Juifs, a dû reparaître aussi à la fin comme demandant personnellement vengeance contre eux. Ainsi, dans le texte du *Transitus Mariæ*, la conclusion, outre qu'elle est plus pressante dans sa forme, répond au fait énoncé d'abord, et le fait lui-même répond à un état de la légende plus avancé. Ce texte est donc moins ancien que celui de la *Doctrine d'Addaï*[4].

1. Par exemple p. 8, 18 de la trad. angl., et dans la lettre même d'Abgar à Jésus.

2. « *Et lorsque le Christ mourut, et que le roi Abgar apprit que les Juifs l'avaient mis en croix, il en eut une grande douleur; et Abgar se leva, monta à cheval, et vint jusqu'au fleuve de l'Euphrate, désirant marcher sur Jérusalem et la dévaster; et quand Abgar eut atteint le fleuve de l'Euphrate, il réfléchit...* etc. »

3. « *Et maintenant ta* [*Majesté*] *impériale sait ce qu'il est juste qu'elle ordonne relativement au peuple juif qui a agi de la sorte.* »

4. Je m'en tiens à cet argument; on pourrait peut-être en trouver d'autres. Il est clair, par exemple, que le ton de la lettre dans la *Doctrine* est plus naturel et plus raisonnable que dans le *Transitus*. Dans ce dernier écrit, l'intervention d'Abgar n'est pas motivée pour Tibère. Comment comprendre qu'un roi aille saccager une ville qui ne lui appartient pas, parce qu'elle a fait mourir « *un sage médecin* » avec qui ce roi ne dit pas qu'il ait eu aucun rapport? — Quant à l'objection que l'on pourrait tirer de la plus grande brièveté du texte dans le *Transitus Mariæ*, il suffit de remarquer que les rédactions les plus courtes ne sont pas toujours les plus anciennes.

La recension arabe du *Transitus* (v. plus haut, p. 24, note 4) nous présente un texte de la lettre beaucoup plus développé. On y a fait entrer sur Addaï et Abgar

La réponse de Tibère à la lettre d'Abgar, d'après la *Doctrine*, a été donnée plus haut[1]. La *traduction arménienne* l'a reproduite sans modification bien sensible. Mais Moyse de Khorène nous présente un texte très différent :

« Tibère, empereur des Romains, à Abgar, roi des Arméniens, salut.

« On a lu devant moi ta lettre amicale, et on t'adresse de ma part des remercîments. Quoique nous ayons déjà entendu raconter ces faits par plusieurs, Pilate, de son côté, nous a officiellement informé des miracles opérés par Jésus. C'est ainsi qu'étant ressuscité d'entre les morts, plusieurs l'ont reconnu pour être Dieu. En conséquence, j'ai voulu, moi aussi, faire ce que tu proposes[2] ; mais, comme il est d'usage chez les Romains de ne pas admettre un Dieu [nouveau] sur l'ordre du souverain seulement, tant que le sénat ne s'est pas réuni pour discuter l'affaire, j'ai donc dû proposer l'admis-

les détails qui sont simplement racontés dans le *Transitus* syriaque ; quelques autres mots paraissent avoir été empruntés directement au texte donné par la *Doctrine d'Addaï ;* enfin il semble aussi (car la chose n'est pas bien claire dans la traduction que j'ai sous les yeux) qu'Abgar, suivant cette recension, n'ait pas exécuté son projet de marcher sur Jérusalem. N'ayant pu me procurer la publication de M. Enger, je donne ici le texte entier d'après Migne, *Dict. des apocr.*, II, p. 511 : « Il y a chez nous un disciple qui s'annonce comme un des soixante-douze disciples de Jésus-Christ, et il a guéri beaucoup de malades, et il a fait des merveilles au nom de ce Christ ; il a construit une église, et beaucoup lui ont donné leur foi, et ils m'ont enseigné quel a été ce Christ et quels miracles Il a accomplis chez vous, de sorte que son amour est venu en mon cœur, et j'aurais voulu le voir auprès de moi ou dans mes États, et j'ai éprouvé une grande douleur de ce que les Juifs lui avaient fait et de ce qu'ils l'avaient mis en croix, quoiqu'ils ne trouvassent aucun sujet de reproche contre lui, car il a fait parmi eux beaucoup de choses bonnes et miraculeuses. Et je suis venu avec tous mes compagnons à Jérusalem pour la ravager et faire périr tous les Juifs qui y sont, afin que tu tires d'eux une vengeance complète. Mais lorsque l'expédition était préparée, une pensée m'est venue dans l'esprit et j'ai craint que, toi, Tibère, mon souverain, tu ne t'irritasses contre moi et que la guerre ne s'élevât entre nous ; c'est pourquoi j'ai jugé bon de t'écrire afin de te demander, comme il convient entre souverains, de punir les Juifs et de les châtier de ce qu'ils ont fait. Car si tu avais su cela avant que Jésus-Christ n'eût été crucifié, la chose se serait passée bien différemment, mais tu ignores pourquoi j'ai agi comme je te le dis ; je préfère que ce soit toi qui accomplisses l'obligation que j'avais contractée et que tu châties les coupables en faisant ce à quoi j'étais préparé. J'en ai la confiance et je t'en rends grâces. »

1. P. 42.

2. Dans Moyse, la lettre d'Abgar à Tibère, dont je n'ai pas donné le texte plus haut, se termine par ces mots : « *Ta majesté... sait si elle doit publier par tout l'univers l'ordre d'adorer le Christ comme le Dieu véritable. Sois en santé.* »

sion de ce Dieu au sénat qui l'a rejeté avec mépris, parce qu'elle n'avait pas été examinée d'abord par lui. Toutefois nous avons donné ordre à tous ceux à qui cela conviendra de recevoir Jésus parmi les dieux; et nous avons menacé de mort quiconque parlera en mal des chrétiens. Quant aux Juifs qui ont osé crucifier Jésus, qui, ainsi que je l'ai appris, ne méritait ni la croix, ni la mort, mais était digne d'être honoré et adoré, j'examinerai l'affaire quand j'aurai apaisé la révolte des Hispaniens, et je traiterai ces Juifs selon leur mérite. »

M. Matthes[1] remarque avec raison que les termes de cette lettre nous reportent plutôt au syncrétisme d'Élagabal, ou à l'éclectisme d'Alexandre Sévère, qu'au courant d'idées régnant à l'époque de Tibère. Moyse a mis dans la bouche de l'empereur les sentiments que Tertullien lui attribue dans son *Apologie*, ch. 5, et que l'auteur arménien a connus par les emprunts d'Eusèbe (*Hist. Ecclés.*, II, 2, 6)[2]. Comme, d'autre part, il a pris encore dans ce même chapitre d'Eusèbe tout le commencement de la lettre à partir des mots :« *Quoique nous ayons déjà entendu*, etc.[3] », il s'ensuit que ce texte, tel que

1. *Die Edess. Abgs. auf ihre Fortbild. unters.*, p. 54, 55.

2. Voici le texte de Tertullien : *Tiberius ergo, cujus tempore nomen Christianum in sæculum introivit, adnuntiata sibi ex Syria Palæstina, quæ illic veritatem ipsius divinitatis revelaverant, detulit ad senatum cum prærogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit, Cæsar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum.* — Que Moyse n'ait emprunté à Tertullien que par l'intermédiaire d'Eusèbe, c'est ce qui est évident par les autres emprunts faits à ce dernier. Difficilement d'ailleurs Moyse eût-il connu l'auteur latin dans son ouvrage même.

3. Voici le texte d'Eusèbe : Καὶ δὴ τῆς παραδόξου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀναστάσεώς τε καὶ εἰς οὐρανοὺς αναλήψεως τοῖς πλείστοις ἤδη περιβοήτου καθεστώσης, παλαιοῦ κεκρατηκότος ἔθους τοῖς τῶν ἐθνων ἄρχουσι, τὰ παρὰ σφίσι καινοτομούμενα τῷ τὴν βασίλειον ἀρχὴν ἐπικρατοῦντι σημαίνειν, ὡς ἄν μηδὲν αὐτὸν διαδιδράσκοι τῶν γινομένων, τὰ περὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ εἰς πάντας ἤδη καθ' ὅλης τῆς Παλαιστίνης βεβοημένα Πιλᾶτος Τιβερίῳ βασιλεῖ κοινοῦται, ὅς τάς τε ἄλλας αὐτοῦ πυθόμενος τερατείας, καὶ ὡς ὅτι μετὰ θάνατον ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς, ἤδη θεὸς εἶναι παρὰ τοῖς πολλοῖς πεπίστευτο, ἀνενεγκεῖν μὲν τῇ συγκλήτῳ, ἐκείνην τ' ἀπώσασθαί φασι τὸν λόγον, τῷ μὲν δοκεῖν, ὅτι μὴ πρότερον αὐτὴ τοῦτο δοκιμάσασα ἦν, παλαιοῦ νόμου κεκρατηκότος, μὴ ἄλλως τινὰ παρὰ Ῥωμαίοις θεοποιεῖσθαι, μὴ οὐχὶ ψήφῳ καὶ δόγματι συγκλήτου, τῇ δ' ἀληθείᾳ, ὅτι μηδὲ τῆς ἐξ ἀνθρώπων ἐπικρίσεώς τε καὶ συστάσεως ἡ σωτήριος τοῦ θείου κηρύγματος ἐδεῖτο διδασκαλία. — La pensée d'Eusèbe ὡς ἄν μηδὲν αὐτὸν διαδιδράσκοι τῶν γινομένων se retrouve dans le texte de la lettre d'Abgar à Tibère de la *Doctrine d'Addaï* : « *Sachant que rien dans ton royaume n'est caché* [pour toi] ».

Moyse nous le donne, n'est qu'un plagiat dans lequel il a ajouté bout à bout des morceaux tirés de l'historien grec et de la *Doctrine d'Addaï.*

Cependant Moyse n'avait pas fait entrer dans ce texte tout le contenu de celui que présente le document syriaque. Avec ce qu'il lui en restait et un nouveau morceau emprunté à la citation de Tertullien au même chapitre d'Eusèbe, il nous a fabriqué une seconde lettre d'Abgar à Tibère, qui est censée une réponse à celle de l'empereur. La voici :

« Abgar, roi des Arméniens, à son seigneur Tibère, empereur des Romains, salut.

« J'ai reçu la lettre écrite de la part de ta Majesté, et je me suis réjoui des ordres émanés de ta sagesse. Si tu le permets, mon avis est que la conduite du sénat est ridicule ; car, pour les sénateurs [1], c'est d'après le jugement des hommes que se confère la divinité. Ainsi donc, si Dieu ne convient pas à l'homme, il ne peut être Dieu, car il faut de toute nécessité que Dieu soit accepté par l'homme. Donc, mon seigneur pensera qu'il est juste d'envoyer un autre gouverneur à Jérusalem, en place de Pilate qui doit être chassé avec ignominie de l'emploi élevé où tu l'avais appelé ; car il a fait la volonté des Juifs et crucifié le Christ injustement et sans ton ordre. Je souhaite que tu conserves la santé. »

« Abgar ayant écrit cette lettre, ajoute Moyse, en déposa la copie avec celle des autres dans les archives. »

Le dernier tiers de ce texte, comme on le voit, est emprunté à la *Doctrine d'Addaï;* seulement l'auteur arménien, mettant dans la bouche d'Abgar les paroles de Tibère, a transformé en un réquisitoire contre Pilate l'énoncé des mesures que l'empereur dit avoir prises contre lui. Le reste n'est que la reproduction de l'argument de Tertullien cité par Eusèbe : *Facit et hoc ad causam nostram, quod apud vos de*

1. La traduction de Langlois porte : « *suivant la raison* » ; le contre-sens est manifeste : j'ai corrigé d'après la traduction de Le Vaillant. Tertullien : *apud vos* ; Eusèbe : παρ' ὑμῖν.

humano arbitratu divinitas pensitatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo jam deo propitius esse debebit.

Nous sommes donc encore une fois simplement en présence d'un remaniement de la *Doctrine d'Addaï* opéré par Moyse de Khorène à l'aide d'un chapitre d'Eusèbe[1]. M. Matthes[2] remarque toutefois que le document syriaque, en indiquant une réponse faite par Abgar à Tibère, réponse dont il ne précise pas davantage la nature[3], a donné occasion à la fabrication de la seconde lettre.

Telles sont les principales variantes et les principaux développements qu'a subis dans le cours des temps la légende d'Abgar[4]. Un coup d'œil suffit à faire reconnaître les caractères qui distinguent dans cet exposé la tradition *orientale* de la tradition *byzantine*. La première a pour centre la correspondance d'Abgar et de Jésus; la sainte Image n'y paraît qu'un épisode. La seconde, au contraire, a pour centre la sainte Image ; elle en connaît longuement l'histoire et les pérégrinations[5]. La première conserve à Addaï sa physionomie d'apôtre national : c'est l'apôtre d'Édesse ou même de l'Orient; il est toujours distingué de Thaddée, l'un des Douze. La seconde le ramène à l'Occident, et tend à le confondre avec ce dernier dont elle lui donne le nom. Entre ces deux grands courants traditionnels, les Arméniens, voisins d'Édesse, se sont naturellement ralliés au premier, tout en y ajoutant les particularités capables de flatter leur amour-propre national ; les Latins semblent s'y rattacher aussi, bien que la

1. Il ne faut pas songer à un emploi des *Acta Pilati* par Moyse (Gutschmid, *Ueber die Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses v. Khor.*, Separatabdr. aus den *Bericht. der phil. hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1876, p. 22).

2. *Op. cit.*, p. 55.

3. « *Et le roi Abgar reçut Aristide qui avait été envoyé vers lui par l'empereur Tibère, et il répondit, et il le renvoya avec les plus grands honneurs* » (*Doct. d'Add.*, texte, p. 39, trad., p. 38).

4. Il n'a pas été question dans cet exposé de ce qui concerne l'Invention de la vraie-Croix : cet épisode ne fait pas corps avec la *Doctrine d'Addaï*; il en sera du reste parlé dans un appendice spécial.

5. Nul doute que la controverse des iconoclastes n'ait favorisé le développement dans ce sens.

controverse iconoclaste, à laquelle ils furent mêlés, les ait initiés également aux récits des Byzantins.

Un mot encore, avant de clore ce chapitre, sur les contrefaçons dont la légende d'Abgar a été l'objet.

M. Duchesne[1] reconnaît deux de ces contrefaçons dans « la légende de Tiridate, roi d'Arménie, d'abord persécuteur des chrétiens, puis changé en bête, enfin converti et baptisé par saint Grégoire l'Illuminateur, c'est-à-dire le baptiseur, apôtre des Arméniens[2] », et dans celle plus fameuse de Constantin le Grand, persécuteur aussi des chrétiens, frappé de la lèpre, baptisé et guéri par le pape Silvestre. « Le parallélisme des trois légendes est on ne peut plus exact. Il s'agit toujours de la conversion d'un royaume ; elle se produit invariablement dans les mêmes circonstances. Le roi païen (Abgar), ou même persécuteur (Tiridate, Constantin) est atteint d'une maladie honteuse, la lèpre ou la folie, que la médecine et la magie sont impuissantes à guérir. Il faut avoir recours à l'apôtre de Dieu (Addaï, Grégoire, Silvestre), qui guérit le malade en le baptisant et convertit du même coup tout le royaume. »

C'est encore une imitation de la légende d'Abgar qu'il faut voir dans le petit écrit latin intitulé *Mors Pilati*[3]. Il n'en représente pas, sans doute, la forme primitive, mais là aussi nous trouvons un prince idolâtre, Tibère, affligé d'une maladie grave, qui envoie en Judée un de ses familiers, Volusianus, pour y chercher le grand médecin dont la seule parole guérit toutes les infirmités. Volusianus ne peut ramener Jésus que Pilate a fait mourir, mais il ramène Véronique et la sainte Image miraculeusement imprimée par le Sauveur sur la toile qu'elle portait au peintre. Tibère fait à la précieuse relique une magnifique réception, et recouvre la santé en la regardant. — La relation entre les deux légendes est d'autant moins

1. *Le Liber pontificalis, texte, introduct. et commentaire*, I, Paris, 1884-1886. Introduct., p. CXVIII.
2. Agathange, *Hist. du règne de Tiridate*, dans Langlois, *Collection des Hist. de l'Arménie*, I, p. 125 et suiv.
3. Tischendorf, *Evangelia apocr.*, 1re édit., p. 432 et suiv.

douteuse que les formes plus récentes de celle de Véronique nous offrent encore plusieurs traits communs avec celle d'Abgar, et même les diverses variantes (relatives, par exemple, à la manière dont Jésus a imprimé son image) que j'ai signalées dans cette dernière[1].

1. V. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 64 et suiv. — Ce n'est pas à dire que la légende de Véronique ait toujours copié celle d'Abgar; l'inverse aussi a pu se produire.

CHAPITRE III

LE PLUS ANCIEN TEXTE DE LA LÉGENDE DATE DE LA DOCTRINE D'ADDAÏ

J'ai déjà dit[1] que les plus anciens textes de la légende sont, d'une part, celui de la *Doctrine d'Addaï*, et de l'autre le chapitre 13e, livre I, de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Mais de ces deux textes quel est encore le plus ancien? — La solution de cette question peut, on le comprend, influer sur la valeur à donner à la légende et sur la date à fixer pour sa première rédaction. Il est donc nécessaire de la résoudre dès à présent.

Eusèbe nous déclare lui-même avoir puisé à une source syriaque, et nous en avoir traduit un morceau πρὸς λέξιν[2]. Il est évident que si ce document original doit s'identifier avec la *Doctrine 'dAddaï*, la question est tranchée en faveur de cette dernière. Si, au contraire, cette identification n'est pas possible, et si la *Doctrine d'Addaï* nous présente des traces d'une rédaction posteusébienne, le fragment de l'auteur grec restera pour nous le premier texte de la légende d'Abgar, bien que dérivé lui-même d'un texte plus ancien dont l'original est perdu.

La question ainsi posée a été résolue diversement par les deux critiques qui jusqu'ici l'ont seuls traitée avec quelque étendue, M. Lipsius[3] et M. Zahn[4].

D'après M. Zahn, la *Doctrine d'Addaï* représente bien, sauf

1. P. 29. — L'antériorité de la *Doctrine d'Addaï* sur Moyse de Khorène ressort déjà suffisamment de ce que nous avons vu. Il en sera encore question plus loin.
2. *Hist. Eccles.*, I, 13, 5, 20.
3. *Die Edessenische Abgarsage*; et deux compléments, *Zur Edessenische Abgarsage*, dans *Jahrbb. f. protest. Theologie*, 1881, p. 187-192, et 1882, p. 190-192. — *Die apokryphen Apostelgeschichten*, II, 2e part., p. 178 et suiv. — L'article Thaddæus du *Dict. of. christ. biogr.*, t. IV, p. 875 et suiv., est aussi de M. Lipsius.
4. *Tatian's Diatessaron*, Anhang II, p. 350 et suiv.; et un article dans *Götting. Gel. Anzeigen*, 1877, p. 161-184. — On peut voir dans les auteurs eux-mêmes les suffrages que leur opinion a ralliés.

les légères modifications inévitables dans ce genre de compositions, le document vu par Eusèbe. Sa rédaction doit se placer entre l'an 270 et l'an 290, et, bien qu'elle ne soit d'un bout à l'autre qu'une fiction et un roman, elle contient certainement sur les origines et sur la première histoire de l'Église d'Édesse des renseignements précieux.

M. Lipsius repousse absolument cette date. Suivant lui, le document vu par Eusèbe est perdu ; mais nous en connaissons exactement le contenu, car il ne se poursuivait pas au delà de ce qu'Eusèbe en a analysé ou traduit. Quant à la *Doctrine d'Addaï*, c'est un remaniement du texte primitif appartenant à l'époque et au cycle littéraire de saint Éphrem, dont la rédaction. par conséquent, doit se placer entre l'an 360 et l'an 390, un siècle plus tard que ne l'a fixée M. Zahn.

Je me propose dans ce chapitre de reprendre la question et de lui donner, s'il se peut, une solution définitive. J'examinerai dans deux paragraphes : 1° quel est le plus ancien texte de la légende, et 2° quelle est la date de la *Doctrine d'Addaï*.

§ I. — LE PLUS ANCIEN TEXTE DE LA LÉGENDE

La question, nous l'avons vu, revient à savoir si la *Doctrine d'Addaï* doit s'identifier avec le document d'Eusèbe, ou du moins représente un développement antérieur à l'historien grec. Une exacte comparaison entre Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* est donc avant tout nécessaire pour résoudre la question.

Mais avant de l'entreprendre, un mot sur une difficulté préliminaire soulevée par quelques critiques. Eusèbe a-t-il vu lui-même le document dont il parle, ou n'en aurait-il pas puisé de seconde main la connaissance dans un auteur plus ancien ? Il aurait pu la prendre en particulier dans la *Chronographie* de Jules Africain qui, suivant la pensée de Grabe[1], devait

1. *Spicilegium*, I, p. 313, 314.

contenir cette histoire. De fait, Jules Africain vécut peut-être un certain temps à la cour d'Édesse. D'autre part, le cinquième livre de sa *Chronographie*, celui précisément où devaient se trouver les faits signalés par Eusèbe, s'il en était question en quelque endroit, est indiqué par Moyse de Khorène[1], concurremment avec l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, comme la source où l'auteur arménien a puisé l'histoire d'Abgar Ouchamâ. L'hypothèse qui n'attribuerait à Eusèbe qu'une connaissance indirecte du document semble donc offrir d'abord des chances de vérité.

Il suffit toutefois d'un regard attentif sur le texte d'Eusèbe pour voir qu'elle est insoutenable. Je n'en citerai qu'un passage. Après une analyse des premiers événements et l'indication générale de ceux qui suivent, l'auteur grec interrompt son récit pour faire connaître la source où il a puisé[2] : Ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τοτηνικάδε βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν. Ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις, τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τὸν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι καὶ νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται. Οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν, ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν αναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. C'est Eusèbe évidemment qui nous parle ici ; il n'a point copié ce passage dans Jules Africain ou quelque autre auteur. Or il ressort de son texte : 1° que le document lui-même contenant le récit des événements qu'il a analysés ou indiqués (τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν) existait encore de son temps à l'état indépendant, et non pas seulement dans l'ouvrage d'un chroniqueur qui l'aurait recueilli : l'expression ἐκ τῶν ... γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν, *tiré des bâtiments* ou *des rayons contenant les archives*, ne permet pas de donner au mot μαρτυρία le sens de récit ou document *reproduit dans un ouvrage*. Il ressort : 2° qu'Eusèbe n'a pas puisé dans un auteur plus ancien le texte des *lettres* qu'il transcrit, mais qu'il possédait ce texte

1. *Histoire d'Arménie*, II, 10.
2. *Hist. Eccles.*, I, 13, 5.

d'ailleurs. — Or il est certain, d'après ce que dit Eusèbe un peu plus bas, que ces lettres se trouvaient comprises dans la μαρτυρία, ou du moins en étaient accompagnées [1]. Eusèbe a donc possédé le document tout entier, *lettres* et *récit*; il y a puisé, sans intermédiaire, les renseignements qu'il nous communique.

Ajoutons que la supposition contraire s'accorde mal avec la manière dont Eusèbe parle de ce document. N'y a-t-il pas, dans la complaisance avec laquelle il y revient, quelque chose de cette petite vanité d'un auteur qui met au jour de l'inédit? Ainsi il rappelle *trois fois* que ce document a été trouvé dans les archives d'Édesse [2]; *trois fois* qu'il a été traduit du syriaque [3]; *deux fois* qu'il le cite mot à mot [4]. — Quant à Jules Africain en particulier, Eusèbe, qui l'avait déjà deux fois cité dans le premier livre de son *Histoire* [5], n'avait aucune raison d'en omettre ici la mention; et, malgré l'affirmation de Moyse de Khorène, on peut douter encore que ce chroniqueur ait connu la légende d'Abgar [6].

Eusèbe a donc eu entre les mains le document indépendant lui même.

Tâchons, avec ses renseignements, d'en reconstituer la physionomie extérieure.

1° C'était un écrit syriaque [7], ayant pour objet de raconter

1. *Hist. Eccles.*, I, 13, 10 : Ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο τῇ Σύρων φωνῇ. Ce passage sera discuté plus loin; il suffit actuellement de remarquer que les faits désignés ici par ταῦτα ne sont qu'une partie de ceux relatés, suivant Eusèbe, dans la μαρτυρία ("Εχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν).

2. I, 13, 5 (*deux fois*); II, 1, 6.

3. I, 13, 5, 10, 20.

4. I, 13, 5, 20.

5. Ch. 6 et 7.

6. Gutschmid a prouvé qu'il n'y avait rien ou à peu près rien dans la relation de Moyse de Khorene sur Abgar qui pût provenir de Jules Africain (*Die Glaubwürdigk. des Moses v. Khor.*; Separatabd., p. 22 et suiv.). — Dans la mention d'Abgar VIII par le Syncelle (Routh, *Reliq. sacræ*, II, p. 307, 2e édit.) : Ἀφρικανὸς Ἄβγαρον φησὶν ἱερὸν ἄνδρα, τοῦ πρώην Ἀβγάρου ὁμώνυμον, βασιλεύειν Ἐδέσσης κατὰ τούτους τοὺς χρόνους, nous ignorons si les mots τοῦ πρώην Ἀβγάρου ὁμώνυμον ne sont pas une addition du Syncelle, et si Jules Africain, en supposant qu'il ait écrit ces mots, avait en vue Abgar Ouchamâ.

7. On peut se demander si c'est Eusèbe lui-même qui a fait la traduction. C'est peu probable. Il l'aurait dit clairement, ce qu'il ne fait nulle part, et ses connaissances en hébreu étaient fort restreintes (V. Heinichen, *Comment. in Eus. Hist. Eccles.*, I, 13, 5, p. 25 et suiv. — *Dict. of. christ. biog.*, II, p. 859 et suiv.).

les rapports de Jésus-Christ et d'Abgar et l'activité de Thaddée, et composé exprès dans ce but.

2° Cet écrit avait été tiré des archives publiques[1] d'Édesse, où il se trouvait avec d'autres documents concernant les événements anciens et Abgar lui-même.

Comme les points qui précèdent ne font aucune difficulté, je ne m'y arrête pas.

3° Cet écrit comprenait deux parties, des *lettres* et un *récit*. Mais ces deux parties formaient-elles un tout continu ? Y avait-il un document, ou deux documents distincts, l'un composé des *lettres*, l'autre représentant le *récit*?

Il n'y en avait qu'un, comprenant à la fois des *lettres* et un *récit* ; et la preuve m'en semble péremptoire quoique assez subtile. La voici. Dans le passage d'Eusèbe qui sert de transition entre les lettres et la reprise du récit[2], Ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο τῇ Σύρων φωνῇ, le mot ταῦτα ne doit pas s'entendre évidemment du document matériel contenant la citation qui va suivre, mais de la citation elle-même ou des événements qui en font l'objet[3]. Dès lors, l'union (συνῆπτο) qui existait entre cette citation et les lettres ne saurait s'entendre non plus d'un rapprochement purement matériel de deux manuscrits trouvés ou même cousus ensemble, mais de l'union qui existe entre deux passages de la même histoire et du même manuscrit. La phrase d'Eusèbe signifie donc : « Ces lettres étaient *suivies* du récit que je vais rapporter, toujours en syriaque » : *lettres* et *récit* étaient contenus dans un seul document[4]. — Et la manière dont Eusèbe parle de ses lettres

1. Et non point dans les archives de *l'Église*, comme le dit M. Lipsius *(Die Edess. Abgs.*, p. 13) : ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις.

2. I, 13, 10.

3. Il faut se rappeler que cette citation d'Eusèbe n'est qu'une partie du récit dont l'auteur a déjà analysé le commencement.

4. C'est la seule preuve de ce fait qui me semble valable. Celle que M. Zahn tire du singulier γραφὴ, et celle qui résulterait du sens qu'il attache au mot ἀρχείων (= document — *Tat. Diat.*, p. 354, 355) n'ont aucune force décisive. Le mot γραφὴ (II, 1, 6) peut ne désigner que le récit, et il n'est pas certain que le mot ἀρχείων ne soit pas synonyme de γραμματοφυλακείων que nous avons plus haut. Il n'est pas nécessaire, pour expliquer ἀρχείων dans ce sens, de supposer que le document a été pris à Édesse *par* Eusèbe lui-même ou *par commission expresse* reçue de lui (ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν) ; il suffit qu'il l'ait été

n'infirme pas cette preuve ; car il ne résulte pas de ses expressions que les lettres formassent un document à part : elles pouvaient être comprises dans le document unique dont elles étaient la partie principale quoique non pas la plus étendue.

La source où Eusèbe a puisé ne formait donc qu'un seul écrit. Maintenant quelle était, dans cet unique écrit, la disposition relative du *récit* et des *lettres?*

On peut croire, à la rigueur, que ces deux parties n'étaient pas fondues l'une dans l'autre, et que, les lettres, par exemple, se trouvant en tête, le récit suivait comme une sorte d'explication et de complément. L'expression Ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο ne répugne pas absolument à cet arrangement. Il est beaucoup plus naturel cependant de croire que les lettres étaient enchâssées dans la narration, et que leur place y était à peu près celle que leur donne Eusèbe, la première occupant le commencement de I, 13, 3, avant les mots Ὁ δὲ μὴ τότε κ. τ. λ., la seconde occupant le commencement de I, 13, 4, avant les mots Οὐκ εἰς μακρὰν κ. τ. λ., ou même faisant suite simplement à la première [1]. Le *récit* se trouvait par là divisé en deux parties, l'une servant d'introduction, l'autre expliquant comment les promesses de Jésus s'étaient réalisées [2].

4° Quelle était l'étendue du document d'Eusèbe? Celui-ci nous l'a-t-il analysé ou traduit en entier?

M. Lipsius, comme je l'ai fait remarquer plus haut [3], croit

pour lui, ou, d'une manière plus générale, *pour* la bibliothèque de Césarée. De là, le vague des indications ληφθεῖσαν .... εὕρηται (I, 13, 5) ... εὑρεθείσης (II, 1, 6). — Quant à la traduction donnée par M. Zahn (p. 353) du membre de phrase ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τοτηνικάδε βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν, d'où il résulterait que le document a été pris à Édesse *du temps des rois*, cette traduction est pour le moins douteuse, et en contradiction du reste avec l'opinion de M. Zahn sur l'âge du document. Entre les années 270 et 290 il n'y avait plus de rois à Édesse (Bayer, *Hist. Osrh. et Edess.*, p. 207).

1. Toutes deux pourraient encore se placer après leur résumé, en tête de I, 13, 4.

2. M. Lipsius (*Die apokryphen Apostelgesch.*, II, 2e p., p. 181) objecte à cela que le *cod. Vindob.* 315 commence immédiatement par la lettre d'Abgar. L'objection est sans valeur.

3. P. 82.

que le document finissait avec la citation d'Eusèbe I, 13, et qu'ainsi nous le possédons tout entier[1]. — C'est ce qu'il est impossible d'admettre.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le commencement du texte d'Eusèbe : M. Lipsius[2] avoue que ce n'est qu'un résumé[3]. Le texte original était donc plus développé[4]. — D'autre part rien n'autorise à soupçonner Eusèbe d'avoir mutilé les lettres et la partie du récit qu'il affirme nous communiquer mot à mot[5]. Toute la question se concentre donc sur la fin du document. Se terminait-il avec les mots Ἐπράχθη δὲ ταῦτα κ. τ. λ., qui semblent, dans Eusèbe, en former la souscription?

Je ne le crois pas : car, en admettant même que les mots Ἐπράχθη δὲ ταῦτα κ. τ. λ. formassent réellement la conclusion du récit, et qu'ils y aient été pris mot à mot par l'auteur grec[6], il y a lieu de se demander si rien ne s'intercalait entre eux et ce qui précède. Or il est invraisemblable d'abord que le récit même se terminât par une interrogation : « *Nous avons abandonné nos propres biens*, répond Thaddée, *comment accepterions-nous ceux des autres?* » De plus, le commencement de la conversion d'Édesse nous est raconté, mais la fin, non[7]. L'apôtre promet pour le lendemain un discours; il en détaille même l'objet; Abgar donne des ordres pour qu'on

1. *Die Edess. Abgs.*, p. 26. Je constate cependant que son dernier ouvrage, *Die apokryphen*, etc., ne reproduit pas cette opinion.

2. *Die Edess. Abgs.*, p. 22, 23.

3. C'est ce qu'indique suffisamment la forme des verbes au présent γίγνεται... καταξιοῖ ... ἐκπέμπει. — La variante qui existe dans la phrase Μετὰ γοῦν τὴν ἐκ νεκρῶν κ. τ. λ. telle qu'elle se trouve I, 13, 4 et telle qu'elle se trouve I, 13, 10, prouve en tout cas que, dans sa première rédaction, elle n'est pas une citation πρὸς λέξιν.

4. On peut croire aisément, par exemple, qu'il y était question du courrier Ananias nommé dans les suscriptions des deux lettres.

5. Dans la partie du récit I, 13, 10, 11, il semblerait plus naturel de lire la phrase Ἤρξατο οὖν κ. τ. λ. avant la phrase précédente Ὡς δὲ ἠκούσθη κ. τ. λ. : les choses se suivraient mieux. Mais il n'y a là, en tout cas, qu'une négligence.

6. Il faut remarquer qu'après ces mots la phrase se continue d'une façon qui fait douter s'ils sont compris dans la citation πρὸς λέξιν : Ἐπράχθη δὲ ταῦτα τεσσαρακοστῷ καὶ τριακοσιοστῷ ἔτει ἃ καὶ οὐκ εἰς ἄχρηστον πρὸς λέξιν ἐκ τῆς Σύρων μεταβληθέντα φωνῆς ἐνταῦθά μοι κατὰ καιρὸν κείσθω.

7. Et cependant, d'après Eusèbe (I, 13, 4, 5), la μαρτυρία disait comment *toutes* les promesses du Sauveur (πάντα ... τὰ ... τῆς τοῦ σωτῆρος ... ἐπαγγελίας), et, par conséquent, celle aussi de la conversion de la ville (... καὶ ζωήν σοὶ καὶ τοῖς σὺν σοὶ παράσχηται [I, 13, 9]), s'étaient accomplies (τέλος ἐλάμβανεν).

vienne l'entendre; mais on ne nous dit pas qu'il ait été prononcé en effet, ni quel en a été le résultat. Si le document est apocryphe, comme je le prouverai ailleurs, comment son auteur n'a-t-il pas complété sa narration, et a-t-il laissé échapper une si belle occasion de rattacher aux apôtres, par un discours de Thaddée, la foi de son temps?

Mais il y a plus encore : on trouve dans Eusèbe des indices certains que le document se prolongeait au delà de ce que nous en possédons. Dans le second livre, en effet, ch. 1, 6, 7, revenant sur cette histoire, l'évêque de Césarée s'exprime comme il suit : « Sur ces entrefaites s'accomplit la promesse de notre Sauveur au roi de l'Osrhoène. Thomas, par une inspiration divine, envoie donc à Édesse Thaddée comme prédicateur et évangéliste de la doctrine qui concerne le Christ, ainsi que nous l'avons exposé un peu plus haut d'après le document qui y a été trouvé. Arrivé dans ces lieux, Thaddée guérit d'abord Abgar par la parole du Christ; puis ayant préparé [les esprits de] tous les habitants (καὶ τοὺς αὐτόθι πάντας) par ses œuvres merveilleuses, et les amenant au respect de la puissance du Christ, il les rendit [enfin] disciples de la doctrine du salut : et maintenant encore, depuis cette époque, toute la ville des Édesséniens est dévouée au nom du Christ, citant [avec orgueil] la preuve peu commune de la bienfaisance de notre Sauveur envers eux. Ces choses ainsi racontées d'après un antique récit, revenons à la Sainte Écriture[1]. »

Il est évident qu'Eusèbe nous donne ici le complément qui manquait à sa première narration, le résultat de la prédication de l'apôtre, avec cette circonstance que le succès de cette

1. Ἐν τούτοις καὶ τὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πρὸς τὸν τῶν Ὀσροηνῶν βασιλέα τέλος ελάμβανεν υποσχέσεως. Ὁ γοῦν Θωμᾶς τὸν Θαδδαῖον κινήσει θειοτέρᾳ ἐπὶ τὰ Ἔδεσσα κήρυκα καὶ εὐαγγελιστὴν τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας ἐκπέμπει, ὡς ἀπὸ τῆς εὑρεθείσης αὐτόθι γραφῆς μικρῷ πρόσθεν ἐδηλώσαμεν. Ὁ δὲ τοῖς τόποις ἐπιστὰς τόν τε Ἄβγαρον ἰᾶται τῷ Χριστοῦ λόγῳ, καὶ τοὺς αὐτόθι πάντας τοῖς τῶν θαυμάτων ἔργοις διαθεὶς καὶ ἐπὶ σέβας ἀγαγὼν τῆς Χριστοῦ δυνάμεως, μαθητὰς τῆς σωτηρίου διδασκαλίας κατεστήσατο · εἰσέτι τε νῦν ἐξ ἐκείνου ἡ πᾶσα τῶν Ἐδεσσηνῶν πόλις τῇ τοῦ Χριστοῦ προσανάκειται προσηγορίᾳ, οὐ τὸ τυχὸν ἐπιφερομένη δεῖγμα τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς αὐτοὺς εὐεργεσίας. Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω, μετίωμεν δ' αὖθις ἐπὶ τὴν θεῖαν γραφήν.

prédication a été *complet* (καὶ τοὺς αὐτόθι πάντας... μαθητὰς τῆς σωτηρίου διδασκαλίας κατεστήσατο), et que toute la ville *depuis ce temps* est dévouée à Jésus-Christ[1]. Mais ce complément, où l'a-t-il puisé? Il nous le dit lui-même : *dans son document*, comme tout le reste : Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω ; car il est clair que ταῦτα désigne les derniers détails aussi bien que les premiers déjà racontés[2].

Il reste donc prouvé, et solidement, que le document d'Eusèbe ne se terminait pas avec la citation du premier livre[3].

S'étendait-il beaucoup au delà? Nous n'en savons rien. Si nous supposons qu'au récit de la conversion de la ville s'ajoutait encore un discours de l'apôtre[4], la partie inconnue pouvait être considérable[5].

Nous pouvons donc résumer ainsi les caractères extérieurs du document d'Eusèbe : un écrit syriaque composé dans le but exprès de nous raconter les relations de Jésus et d'Abgar, l'activité de Thaddée et la conversion du roi et des Édesséniens : écrit comprenant deux parties, des lettres et un récit, très probablement fondues ensemble, plus étendu au commencement et à la fin que ce qu'Eusèbe nous en a communiqué : écrit qui avait été tiré des archives publiques d'Édesse, du milieu d'autres documents concernant Abgar et les temps anciens.

Maintenant ces caractères conviennent-ils à la *Doctrine d'Addaï*? — Après l'analyse de cette dernière, donnée plus haut, il est inutile d'insister sur la réponse. La *Doctrine*

1. V. Heinichen, *Comment. in Eus. Hist. Eccles.*, II, 1, 6, p. 32.

2. Le but d'Eusèbe est précisément ici de nous montrer l'accomplissement de la promesse de Jésus-Christ : Ἐν τούτοις καὶ τὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πρὸς τὸν τῶν Ὀσροηνῶν βασιλέα τέλος ἐλάμβανεν ὑποσχέσεως.

3. Une autre preuve résulte des renseignements donnés par Eusèbe sur son document (I, 13, 5). Ils sont tous contenus dans la clausule de la *Doctrine d'Addaï*. Il est donc probable que cette clausule existait dans le document original, et qu'Eusèbe lui a emprunté ici quelque chose.

4. C'est ce qui paraît vraisemblable. Le discours est annoncé et l'auditoire en est convoqué (I, 13, 19, 20) ; on nous en donne le résultat (II, 1, 7) : entre ces deux termes il y a un vide qui devait être comblé.

5. Je reviendrai là-dessus plus loin.

d'Addaï réalise complètement les caractères extérieurs qu'Eusèbe nous indique ou nous laisse deviner comme étant ceux de son document, et que je viens de résumer [1].

Comparons maintenant *le contenu* de nos deux sources, et commençons par les citations textuelles d'Eusèbe.

Ces citations semblent, à première vue, reproduire exactement le texte correspondant de la *Doctrine d'Addaï*, et une étude minutieuse ne modifie pas notablement cette première impression.

Dans la lettre d'Abgar à Jésus, les variantes entre Eusèbe et la rédaction syriaque sont au nombre de *vingt*, mais dont *cinq* seulement méritent attention. Sur ce dernier chiffre, la *Doctrine* nous présente *quatre* fois des additions non contenues dans le texte d'Eusèbe [2] ; *une* fois, au contraire, Eusèbe présente une addition non contenue dans le document syriaque [3].

Dans la seconde lettre, celle de Jésus, les variantes sont au nombre de *quatorze*. Elles peuvent toutes être négligées, sauf la dernière qui est considérable : il s'agit de la promesse faite par le Sauveur, qu'Édesse ne sera jamais prise : cette promesse manque dans l'historien grec.

Enfin, dans la citation qui suit les lettres, je compte *cent vingt-deux* variantes. Sur ce nombre, *cinquante-quatre* environ peuvent être regardées comme de simples négligences de traduction : c'est, par exemple, le pronom mis à la place du nom, un mot ajouté pour compléter la pensée : « Addaï *lui* dit », au lieu de « Addaï dit », etc. On ne saurait évidem-

1. Il est même probable, comme je l'ai remarqué (p. 89, note 3), qu'Eusèbe n'a connu que par la clausule de la *Doctrine* la circonstance des pièces concernant Abgar et les temps anciens qui accompagnaient le document. Ce détail, provenant dès lors d'une source apocryphe, peut être faux.

2. Ce sont les additions suivantes : *a*) ... de venir à moi *qui t'adore*. *b*) ... le mal dont je souffre, *suivant la foi que j'ai en toi*. *c*) ... murmurent contre toi *et te persécutent*, *qu'ils cherchent à te crucifier*. *d*) ... suffisante à tous deux *pour y habiter en paix*.

3. C'est l'addition καὶ τοὺς ἐν μακρονοσίᾳ βασανιζομένους θεραπεύεις : le mot βασανιζομένους a cependant son équivalent dans « *ceux qu'ils tourmentent* ». — On ne peut rien conclure de la variante « *à Jésus bon Sauveur* » (Eus.), et « *à Jésus bon médecin* » (*Doct. d'Add.*). V. Heinichen, *Comment. in Eus. Hist. Eccl.*, Melet. XIII, p. 707.

ment en tenir compte. — Une seconde catégorie, *cinquante-sept* environ, peuvent provenir de l'inattention des copistes, ou de leur manie de vouloir éclaircir ou retoucher légèrement certaines phrases, mais ne témoignent du reste d'aucune préoccupation dogmatique. Ce second groupe de variantes ne saurait infirmer non plus sensiblement l'identité des deux textes[1].

Restent donc, dans ce morceau, *onze* variantes notables. Sur ce nombre, *cinq* consistent en des développements ou additions plus considérables contenus dans l'un des deux textes : *deux* se trouvent dans la *Doctrine d'Addaï*[2], et *trois* dans Eusèbe[3]. Les six autres sont, si l'on veut, des variantes *de tendance* ou qui peuvent nous renseigner sur la question que nous traitons[4].

1. Il ne faut pas oublier qu'Eusèbe, malgré ses protestations de fidélité, cite quelquefois ses sources un peu largement. V., par exemple, *Hist. Eccl.*, II, 10, 6 (Heinich., *Comm. in Eus. Hist. Eccl.*, Melet. III, p. 654 et suiv.), et IV, 16, 9.

2. Les voici : *a*) *Doct. d'Add.*, texte, p. 5, l. 12 et suiv., trad., p. 6 : « *Et l'un des princes d'Abgar dont le nom était 'Abdou bar 'Abdou, un des grands qui s'asseyaient devant Abgar en ployant le genou, entra et dit* [en parlant] *d'Addaï.* » — Dans Eusèbe cette phrase est simplement représentée par les mots ἐμενύθη τῷ Ἀβγάρῳ. *b) Doct. d'Add.*, texte, p. 5, dern. ligne, trad., p. 6 : « *Peut-être ai-je trouvé un bon espoir de guérir par lui.* » — Ces mots manquent complètement dans Eusèbe.

3. *a*) I, 13, 11 : Ἤρξατο οὖν ὁ Θαδδαῖος ἐν δυνάμει θεοῦ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν, ὥστε πάντας θαυμάζειν. — Ces mots ne se trouvent pas dans la *Doctrine d'Addaï*. *b*) I, 13, 12 : Ἐλθὼν δὲ ὁ Τωβίας παρὰ Θαδδαίῳ εἶπεν αὐτῷ· Ὁ τοπάρχης Ἄβγαρος μετακαλεσάμενός με εἶπεν ἀναγαγεῖν σε παρ' αὐτῷ, ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν. Καὶ ὁ Θαδδαῖος· Ἀναβαίνω, ἔφη, επειδήπερ δυνάμει παρ'αὐτῷ ἀπέσταλμαι. — Ces derniers mots seuls επειδήπερ κ. τ. λ. se retrouvent équivalemment un peu plus bas dans la *Doctrine d'Addaï*. *c)* I, 13, 20 : Ἐκέλευσεν οὖν ὁ Ἄβγαρος τῇ ἕωθεν συνάξαι τοὺς πολίτας αὐτοῦ ἀκοῦσαι τὴν κήρυξιν Θαδδαίου. — Cette phrase ne se trouve pas dans la *Doctrine d'Addaï* en cet endroit, mais plus bas (trad., p. 17) et sous une forme différente.

4. Ce sont les suivantes :

Eusèbe :	*Doctrine d'Addaï* :
a) passim : Θαδδαῖος.	*a) passim* : Addaï.
b) I, 13, 10 : ... πρὸς Τωβίαν τὸν τοῦ Τωβία.	*b*) texte, p. 5, l. 10 et suiv. : ...chez Tobie, fils de Tobie, *Juif qui était de Palestine.*
c) I, 13, 15 : ... εἰ μὴ διὰ τὴν βασιλείαν τὴν Ῥωμαίων ἀνεκόπην τούτου.	*c)* texte, p. 6, l. 21 et suiv. : ... mais je me suis contenu [par crainte] de l'empire romain, *à cause de la convention de paix que j'ai faite avec mon Seigneur l'empereur Tibère, à l'exemple de mes aïeux qui* [m'] *ont précédé.*

Le total des variantes méritant attention s'élève donc à *dix-sept*, dont *quatre* favorables à l'antériorité de la *Doctrine d'Addaï*[1], et *treize* à l'antériorité du texte d'Eusèbe. Mais en admettant même pour ces dernières, ce qu'il faut admettre pour quelques-unes d'entre elles, qu'elles représentent un remaniement du texte suivi par Eusèbe[2], il est clair que ce texte ne s'en trouve pas bien sensiblement modifié dans la *Doctrine d'Addaï*. — J'ajouterai seulement ici quelques remarques sur deux plus notables de ces divergences.

La première, dont on peut se débarrasser tout de suite, concerne la date des événements. Eusèbe donne l'an 340 (= 29 ap. J.-C.) : c'est la date assignée par la plus ancienne tradition à la mort de Jésus-Christ. La *Doctrine d'Addaï* donne 343 (= 32) : c'est à peu près la date de cette même mort fournie par la tradition plus récente, celle qui a prévalu après Eusèbe. La *Doctrine d'Addaï* est donc postérieure à Eusèbe[3]. — La solidité de cet argument n'est qu'apparente. La date 343, dans notre texte de la *Doctrine*, est une correction faite

d) I, 13, 15 : ...ἀνελήφθη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.	*d)* texte, p. 6, dern. ligne, et p. 7 : ... Il a été élevé vers son Père, *et il est assis avec lui dans la gloire, lui qui était en lui* (son Père) *de* [toute] *éternité.*
e) I, 13, 19 : ... εἶθ' οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.	*e)* texte, p.8, l. 14 et suiv. : ... et il est monté avec un grand nombre vers son Père *glorieux, avec qui il était de tout temps dans une seule très haute divinité.*
f) I, 13, 20 : Ἐπράχθη δὲ ταῦτα τεσσαρακοστῷ καὶ τριακοσιοστῷ ἔτει.	*f)* texte, p. 1, l. 7 et suiv. : L'an trois cent quarante-*trois* du royaume des Grecs.

1. A savoir *une* dans la première lettre, et *trois* dans le récit, les deux premières additions signalées plus haut (p. 91, note 3), et la variante Θαδδαῖος pour *Addaï*. C'est le syriaque qui, dans ce dernier cas, présente évidemment la bonne leçon : un souvenir scripturaire a dû faire prendre au traducteur le nom d'*Addaï* pour une mauvaise transcription de Θαδδαῖος. Quant à la troisième addition d'Eusèbe, I, 13, 20, Ἐκέλευσεν οὖν κ. τ. λ. (v. plus haut, p.91, note 3), elle semble plus naturelle dans Eusèbe faisant donner l'ordre le jour même, que dans la *Doctrine* faisant donner l'ordre le lendemain seulement.

2. Par exemple, les deux additions dogmatiques *d* et *e* du récit. — Il est facile, pour quelques autres, d'assigner la circonstance qui leur a donné naissance : par exemple, celle qui concerne 'Abdou vient du rôle joué par ce personnage un peu plus bas; celle qui concerne Tobie, de ce qu'Addaï est dit plus loin originaire de Panéas de Palestine; celle qui concerne Tibère, de la mention de l'empire romain faite par Abgar.

3. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 24.

plus tard par un copiste désireux de mettre le comput de l'ouvrage en conformité avec le comput en vigueur de son temps. Ce qui le prouve, c'est que la traduction arménienne a conservé, comme Eusèbe, le chiffre de 340[1]. L'original portait donc aussi cette date.

Il est difficile de supprimer de même la variante qui regarde la promesse faite à la ville par Jésus. Sans doute, on concevrait très-bien qu'Eusèbe eût à dessein négligé de transcrire cette promesse : il croyait à la vérité de la légende et à l'authenticité de la lettre du Sauveur : il lui était dès lors impossible d'y maintenir une prédiction dont les événements avaient déjà prouvé la fausseté[2], et dont une vanité nationale expliquait trop facilement l'introduction dans le texte. Mais enfin ce sont là des conjectures ; le fait certain est que l'addition ne se trouve pas dans Eusèbe. Procope ne l'y a pas lue, non plus que dans les historiens qu'il a pu consulter sur cette époque[3]. D'autre part, son origine s'explique fort bien par une extension d'abord de la bénédiction personnelle d'Abgar à tous les citoyens et à toute la ville, puis par une détermination plus précise des effets de cette bénédiction[4]. Il y

1. « *L'an 340 de l'ère des Grecs, sous les règnes de Tibère, empereur des Romains, et d'Abgar, fils de Manova, roi de la ville d'Édesse en Mésopotamie de Syrie*, la 32e année, *le 12e jour du mois de Dré, le roi Abgar* ... etc. » Cette 32e *année* est une addition du traducteur. Elle se rapporte probablement au règne d'Abgar, dont le commencement se trouve ainsi placé en l'an 308 (= 4/3 av. J.-C.).

2. M. Zahn (*Tat. Diat.*, p. 360) cite comme contraire à la promesse la destruction du royaume en 216. Il aurait pu citer encore et mieux la prise d'Édesse, en 116, par Lusius Quietus. Alors la ville fut bien littéralement prise et saccagée (Xiphilin, LXVIII, 30). La traduction de la *Chronique* d'Eusèbe par saint Jérôme mentionne, à cette dernière époque, la réduction de la Mésopotamie en province romaine.

3. *De bello persico*, II, 12 : Τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ ἀκροτελεύτιον οἱ μὲν ἐκείνου τοῦ χρόνου τὴν ἱστορίαν ξυνγράψαντες οὐδαμῆ ἔγνωσαν· οὐ γὰρ οὖν οὐδέπῃ αὐτοῦ ἐμνήσθησαν.

4. La transition s'est faite par les mots τοῖς σὺν σοὶ de la fin de la lettre : c'est ainsi que le *cod. Vindob.* XLV et le *cod. Paris. grec* portent : Εἰρήνη σοὶ καὶ τῇ πόλει σου, le *cod. Vindob.* 315 : Μάκαριος εἶ Αὔγαρε καὶ ἡ πόλις σου ἥτις καλεῖται Ἔδεσσα. Dans la *Doctrine d'Addaï* elle-même (texte, p. 28, trad., p. 28), les paroles de Jésus à Abgar sont rapportées par l'apôtre comme dites à tous les Édesséniens, et présentent le privilège octroyé à la ville comme une conséquence de la bénédiction que Jésus-Christ leur a envoyée : « *Heureux êtes-vous d'avoir cru en moi sans m'avoir vu* ; *et parce que vous avez cru ainsi en moi, la ville dans laquelle vous habitez sera bénie, et l'ennemi ne prévaudra jamais contre elle.* » (V. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 18 et suiv.

a donc lieu d'y voir un développement du texte primitif.

La conclusion qui ressort de cette exacte comparaison des citations πρὸς λέξιν d'Eusèbe avec la *Doctrine d'Addaï* est donc celle-ci : la *Doctrine d'Addaï* est le texte vu par Eusèbe, mais *légèrement* retouché et interpolé.

Arrivons aux passages simplement analysés par l'auteur grec.

Ici, on le comprend, la comparaison devient beaucoup plus difficile. On peut se demander cependant si la narration de la *Doctrine d'Addaï* se trouve bien représentée dans l'analyse d'Eusèbe, et ne contient pas des circonstances que celui-ci aurait relevées s'il les avait lues dans son texte.

La partie du récit qui précède les lettres nous offre *sept* variantes dans le détail des faits rapportés. Sur ce nombre, *quatre* peuvent être écartées, comme à peu près insignifiantes[1]. Il en reste donc seulement *trois* dont il faut bien apprécier la valeur.

La première est relative à la circonstance qui a mis en rapport Jésus et Abgar. Il semble, d'après Eusèbe, que ce soit la rumeur publique qui ait appris à Abgar l'existence et le pouvoir merveilleux du Sauveur ; d'après la *Doctrine d'Addaï*, ce serait l'ambassade d'Abgar qui, en revenant de Beth-Gubrîn, aurait vu Jésus à Jérusalem et l'aurait fait connaître au roi. De là, dans le document syriaque, *deux* voyages de Hannan, au lieu *d'un seul* dans Eusèbe, et toute une histoire des rapports entre Abgar et Sabinus, gouverneur de Syrie et de Mésopotamie, que l'auteur grec a l'air d'ignorer complètement[2].

1. Ce sont les suivantes : *a*) Eusèbe dit que les pèlerins qui accouraient vers Jésus à Jérusalem étaient mus par *l'espoir de la guérison* (νόσων τε καὶ παντοίων παθῶν ἐλπίδι θεραπείας, I, 13, 1) ; la *Doctrine d'Addaï* n'a pas ce détail (trad., p. 2). — *b*) Eusèbe fait l'éloge de la sagesse d'Abgar (ἐπισημότατα δυναστεύων, I, 13, 2) ; la *Doctrine* n'offre pas cette épithète. — *c*) Eusèbe appelle la maladie d'Abgar δεινῷ καὶ οὐ θεραπευτῷ ὅσον ἐπ' ἀνθρωπείᾳ δυνάμει (I, 13, 2) ; la *Doctrine* la signale seulement comme *invétérée* (texte, p. 7, l. 6 et suiv., trad., p. 7). — *d*) Enfin Eusèbe dit qu'Addaï était des *soixante-dix* disciples (ἐν ἀριθμῷ ... τῶν ἑβδομήκοντα, I, 13, 4) ; la *Doctrine* dit qu'il était des *soixante-douze* disciples (texte, p. 5, l. 9, trad., p. 5).

2. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 22 et suiv.

Il ne faudrait pas trop insister, cependant, sur cette différence entre les deux récits : elle est peut-être moins grande qu'elle ne paraît d'abord. Au fond, la renommée de Jésus hors de la Palestine est donnée dans la *Doctrine d'Addaï*, aussi bien que dans Eusèbe, comme ayant amené la correspondance de Jésus et d'Abgar[1] ; et l'on pourrait expliquer, par l'incomplet de l'analyse ou une négligence de l'analyste, la nuance qui reste encore. Nous ignorons, en somme, quel est le rapport de cette analyse au texte résumé. L'histoire des relations d'Abgar et de Sabinus était d'une portée trop restreinte pour intéresser Eusèbe ; et celui-ci, au courant du gouvernement de la Palestine au temps du Sauveur, a pu juger à propos, et avec raison, d'écarter Sabinus. — Mais du reste, ces observations faites, j'inclinerais pour mon compte à croire que la *Doctrine d'Addaï* contient ici un développement du récit primitif. Il y a bien quelque difficulté, d'abord, à faire représenter par les mots d'Eusèbe ὡς καὶ τοὔνομα τοῦ Ἰησοῦ πολὺ καὶ τὰς δυνάμεις συνφώνως πρὸς ἁπάντων μαρτυρουμένας ἐπύθετο le rapport personnel et fait *de visu* de Ḥannan sur le Sauveur. La rumeur publique qui fait accourir les pèlerins à Jérusalem est une cause bien éloignée des informations d'Abgar pour qu'Eusèbe attribue directement, comme il le fait, ces informations au bruit des miracles de Jésus. D'autre part, l'histoire des rapports d'Abgar et de Sabinus, telle qu'elle est racontée, est un peu étrangère au sujet, et contient des détails bien précis et bien spéciaux pour s'être trouvés dans l'original : je les comparerais volontiers à ceux qui nous sont donnés plus bas sur ʿAbdou[2]. Le texte vu par Eusèbe a donc dû subir ici, dans la *Doctrine d'Addaï*, des retouches tendant à nous présenter les informations du roi comme plus complètes et plus directes qu'elles ne l'étaient dans le principe.

La seconde variante est relative à Ḥannan ou Ananias.

1. *Doct. d'Add.*, texte, p. 2 : « *Et ils* (les envoyés d'Abgar) *virent beaucoup d'hommes qui venaient de loin afin de voir le Christ, parce que la renommée de ses étonnantes merveilles s'était répandue dans les contrées lointaines.* »

2. V. plus haut, p. 91, note 2.

D'après Eusèbe, c'était un simple *courrier* (ἐπιστοληφόρου, ταχυδρόμου); d'après la *Doctrine*, c'était le *secrétaire* (tabularius) et l'*archiviste* (scharrîr) d'Abgar. Il y a évidemment là un indice de développement ultérieur. On n'a pas trouvé convenable qu'un simple courrier fût intermédiaire entre un roi et un Dieu, et on a fait de Ḥannan un personnage distingué à la cour d'Édesse.

Telle est la conclusion de M. Lipsius [1]. Elle me paraît exacte. — Remarquons d'abord que, malgré la ressemblance des deux mots ܛܒܘܠܪܐ (= *tabularius*, *secrétaire* ou *archiviste*) [2] et ܛܒܠܪܐ (= *tabellarius*, *courrier*) [3], la différence des leçons, si elle est réellement supposée par la traduction d'Eusèbe, ne saurait s'expliquer par une faute de copiste. Celle de la *Doctrine d'Addaï* revient *huit fois* dans le cours du document, toujours la même [4]; et on ne la trouve pas seulement dans le ms. édité par M. Phillips, mais encore dans le ms. édité par Cureton [5]. Celle d'Eusèbe a dû également revenir plusieurs fois dans son texte [6]. D'autre part, on ne saurait non plus songer à une faute du traducteur grec qui aurait bonnement vu dans le mot ܛܒܘܠܪܐ, très rare en syriaque, une orthographe particulière du mot ܛܒܠܪܐ, beaucoup plus fréquent; car, à la fin du IVe siècle, les Édesséniens eux-mêmes, au dire de la pèlerine franque, ne connaissaient Ananias que comme un simple courrier [7].

1. *Die Edess. Abgs.*, p. 21 et suiv.

2. P. Smith l'explique par « *tabularius*, qui rei tributariæ rationibus præfuit. » (*Thes. syr.*, I, p. 1424.)

3. C'est le mot qui, dans la traduction syriaque de l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe, représente le mot ταχυδρόμος (Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 2, l. 9 et 24).

4. Texte, p. 1, l. 12; p. 2, l. 8 et dern.; p. 3, l. 11; p. 4, l. 10 et 21; p. 5, l. 5; p. 53, l. 3.

5. *Anc. syr. doc.*, texte, p. 23, l. 21. C'est à tort que M. Phillips dit le contraire, p. 2 note *o*.

6. Il est à remarquer que nous trouvons, dans la *Doctrine d'Addaï*, le nom de Ḥannan avec sa qualification précisément aux endroits répondant aux titres des lettres dans Eusèbe : texte, p. 3, l. 10 et suiv. : « *Il* (Abgar) *écrivit une lettre et l'envoya au Christ* par Ḥannan le secrétaire »; p. 4, l. 8 et suiv. : « *Et quand Jésus eut reçu la lettre dans la maison du prince des prêtres des Juifs, il dit* à Ḥannan le secrétaire : *Va, et dis à ton maître*, etc. »

7. *Peregrin. ad loc. sancta*, p. 62, 66, 67 : Ananias y est appelé *quatre fois* « *cursor* ». Dans les trois derniers cas c'est l'évêque d'Édesse qui parle. Il est possible cependant que soit la pèlerine, soit l'évêque ait employé l'expression d'Eusèbe, sans attacher grande importance à la nuance.

Reste donc à savoir si cette traduction exacte par ταχυδρόμος suppose, dans l'original, une expression différente de ܛܒܘܠܪܐ. Ici, M. Nestle émet un doute et fait observer[1] que cette dernière expression ܛܒܘܠܪܐ pourrait bien avoir, dans la *Doctrine d'Addaï,* le sens de *courrier*. Il est certain en effet que le mot *tabellarius* (ταβελλάριος, ܛܒܠܪܐ), *courrier*, a reçu plus tard aussi le sens de *tabularius*, *greffier*, *secrétaire*[2]; dès lors, le mot *tabularius* (ταβουλάριος, ܛܒܘܠܪܐ) n'aurait-il pas été employé quelquefois dans le sens du *tabellarius*, *courrier*? — La chose est possible pour d'autres cas, mais dans la *Doctrine d'Addaï*, le sens de ܛܒܘܠܪܐ me semble nettement déterminé par l'adjonction du mot ܣܦܪܐ qui l'accompagne *deux fois*: pour elle, Ḥannan est bien le *secrétaire* et l'*archiviste* d'Abgar. Le sens du mot, sinon le mot lui-même, a été changé: nous avons un développement.

Il n'entraîne pas cependant, comme on peut le voir, une différence bien appréciable entre nos deux sources. — Reste une dernière variante. Elle est relative à la forme de la réponse de Jésus. D'après la *Doctrine d'Addaï*, cette réponse était *orale*: « Va, et dis à ton maître qui t'a envoyé vers moi ». Dans Eusèbe, la réponse est *écrite*: c'est une *lettre*, au sens strict, du Sauveur à Abgar[3]. Il y a donc une divergence; mais le jugement qu'on en porte d'abord est que la *Doctrine* représente ici la plus ancienne forme de la légende, car une lettre écrite est, assurément, plus qu'un simple message oral, et les développements ultérieurs ont tendu à renforcer encore la donnée eusébienne[4]. — Point du tout, reprend M. Lipsius[5], c'est Eusèbe qui a conservé l'ancienne forme. Cette forme a été modifiée dans la *Doctrine d'Addaï* par un intérêt dogmatique. Car, si la lettre écrite de Jésus était authentique, com-

1. *Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1522.
2. Du Cange, *Gloss. med. et inf. Græcit.*, s. v. ταβελλάριος.
3. ... ἐπιστολῆς δ' οὖν αὐτὸν ἰδίας καταξιοῖ (I, 13, 3) ... Τὰ ἀντιγραφένθα ὑπ' Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ (I, 13, 9).
4. V. plus haut, p. 49 et suiv.
5. *Die Edess. Abgs.*, p. 6 et 7, p. 22; *Die apokryphen Apostelgesch.*, II, 2e p., p. 182.

ment se faisait-il qu'elle ne se trouvât pas dans le canon des Écritures[1]? L'Église avait donc failli à sa mission de gardienne des écrits inspirés? On ne pouvait le supposer. Il fallait, dès lors, ou renoncer à l'authenticité de la lettre de Jésus, ou mettre son contenu au rang de ces paroles du Sauveur conservées par une tradition pieuse en dehors des livres canoniques. Le fabricateur de la lettre n'avait pas aperçu cette difficulté; plus tard, on la vit, et on adopta le second parti : la réponse de Jésus d'*écrite* devint *orale*, et la *Doctrine d'Addaï* nous représente cette transformation.

Observons d'abord qu'en admettant même la valeur absolue de ce raisonnement, la conclusion donnée plus haut sur le rapport de la *Doctrine d'Addaï* avec le document d'Eusèbe ne serait pas sensiblement modifiée. Un changement de quelques mots a suffi pour opérer la transformation indiquée par M. Lipsius. — Mais le raisonnement est-il concluant? Il y a, me semble-t-il, une chose au moins qu'il n'explique pas et qui l'entrave : c'est le sens du développement signalé plus haut. Les auteurs ou les copistes postérieurs, si l'on excepte la traduction arménienne, enchaînée par son texte même, et les *Acta Thaddæi* (*codd. Paris.* et *Vindob.* XLV), ont suivi Eusèbe, ils l'ont exagéré, ils lui ont ajouté; ils n'ont point aperçu cet inconvénient dogmatique marqué par M. Lipsius[2]. Il y a plus : la pèlerine franque qui se trouvait à Édesse au moment à peu près où, suivant le critique allemand, la *Doctrine d'Addaï* a été composée, la pèlerine franque suppose évidemment que la lettre de Jésus était *écrite*[3]. On le croyait donc à Édesse vers les années

1. *Si enim prolatæ fuerint aliquæ litteræ quæ nullo alio narrante ipsius propriè Christi esse dicantur, undè fieri poterat, ut si verè ipsius essent, non legerentur, non acciperentur, non præcipuo culmine auctoritatis eminerent in ejus ecclesia, quæ ab ipso per apostolos succedentibus sibimet episcopis usque ad hæc tempora propagata dilatatur* ... Saint August., *Contra Faustum*, XXVIII, 4. Cf. *De consensu Evangelist.*, I, 7 ; saint Jérôme, *In Ezech.*, 44, 29.

2. Il n'y a point de dogme, à ma souvenance, qui nous oblige à croire que *tous* les écrits inspirés sont contenus dans le canon, et qu'il ne saurait y en avoir en dehors de cette collection. Quant à l'argument de saint Augustin, c'est une de ces difficultés que l'on trouve contre des adversaires, mais qu'on ne se pose guère pour son propre compte.

3. *Peregrin. ad loc. sancta*, p. 62, 66, 67.

380-395. Dès lors, était-il loisible à un auteur écrivant à cette époque de contredire à cette croyance par un scrupule théologique, et de mettre au compte d'Ananias une lettre divine, à laquelle la ville avait déjà dû plusieurs fois son salut?

Mais, du reste, examinons d'un peu près les deux relations d'Eusèbe et de la *Doctrine*. D'après cette dernière, Jésus a répondu à Abgar dans le discours direct : « Heureux es-tu, etc. » ; ses paroles ont été mises par écrit par Hannan[1]; il est vrai que le document ne dit pas que ce fût par ordre ni sous la dictée du Sauveur, mais il n'exclut pas cette hypothèse. Les paroles de Jésus arrivèrent donc écrites à Abgar : au fond, remarque M. Zahn[2], qu'était cette pièce, sinon une lettre de Jésus? D'autre part, quoique Eusèbe parle incontestablement d'une lettre, il ne dit pas clairement que le Sauveur l'ait lui-même écrite[3]. La variante, dès lors, entre nos deux sources, se réduit à une simple nuance qui a pu être aisément franchie par Eusèbe dans une rélation faite d'après le document, mais peut-être sans le citer mot à mot[4].

Des trois différences que nous constatons entre le commencement du résumé d'Eusèbe et le récit de la *Doctrine d'Addaï*, une seule donc paraît avoir plus de corps et d'importance : les deux autres en ont peu ou point du tout.

La fin du résumé (II, 1, 6, 7) ne présente aucune circonstance qui ne se trouve dans la *Doctrine*[5].

1. *Doct. d'Add.*, texte, p. 5, l. 4 et suiv. La traduction anglaise, p. 5, me semble un peu obscure. Au lieu de « *as His words* were put *by him in writing* », il faudrait « ... had been put ... » : le syriaque indique le plus-que-parfait.

2. *Tatian's Diatess.*, p. 365.

3. C'est à tort, je crois, que M. Matthes (*Die Edess. Abgs. auf ihre Fortbild. unters.*, p. 27) veut le conclure de l'expression ἐπιστολῆς δ' οὖν αὐτὸν ἰδίας καταξιοῖ (I, 13, 3) ; car il est difficile ici de définir le sens précis du mot ἰδίας. M. Zahn (*Tat. Diat.*, p. 365 ; *Gött. Gel. Anz.*, 1877, p. 171) fait remarquer au contraire l'espèce d'opposition qui se trouve entre les deux titres des lettres. La première, celle d'Abgar, *a été écrite par Abgar et envoyée par Ananias* (Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς γραφείσης ὑπὸ Ἀβγάρου τοπάρχου τῷ Ἰησοῦ καὶ πεμφθείσης αὐτῷ δι' Ἀνανία ...) ; pour la seconde, celle de Jésus, cette distinction n'est pas faite (Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπ' Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία ...) : il semble qu'Ananias ait à la fois écrit et porté la réponse.

4. La chose est certaine pour le premier passage ἐπιστολῆς δ' οὖν αὐτὸν κ. τ. λ. Quant aux titres, rien n'empêche de croire qu'ils sont l'œuvre d'Eusèbe. Comme il citait les deux lettres l'une à la suite de l'autre, il aura mis ces titres pour prévenir toute confusion.

5. V. *Doct. d'Add.*, texte, p. 31, 33, 34, trad., p. 30, 31, 32. Il est à remarquer que

La conclusion définitive de cette comparaison entre nos deux sources sera donc peu différente de celle qui a été donnée plus haut. La *Doctrine d'Addaï* est le document vu par Eusèbe, mais légèrement retouché et interpolé, sauf peut-être au commencement où la retouche semble être plus forte [1].

Il faut maintenant aborder les parties du document syriaque non représentées dans Eusèbe, et nous demander s'il les a connues, ou si, du moins, il a pu les connaître.

Mettons d'abord à part le récit de l'Invention de la vraie Croix, puisqu'il n'a rien à faire avec le reste de la légende d'Addaï [2] ; et notons seulement que, quelle que puisse être l'ancienneté de ce récit dans son fond, il n'a pu, dans sa forme actuelle, se trouver dans le document d'Eusèbe, à qui il est nécessairement postérieur [3].

Mais, outre ce fragment d'une nature un peu spéciale, il y a, dans la *Doctrine d'Addaï*, d'autres détails dont la présence dans le document vu par l'auteur grec se concilierait difficilement avec la confiance qu'il paraît lui accorder [4]. Eusèbe, avons-nous dit, a probablement lu, dans son texte, la clausule qui termine la *Doctrine* ; il a vu que l'auteur de ce texte prétendait être un certain Laboubnâ, contemporain des faits qu'il raconte [5] ; il a cru à l'authenticité de ce récit. Mais

le document syriaque se contredit çà et là, car après avoir supposé que toute la ville se convertit, il parle (trad., p. 41, 46, 48) de Juifs et de païens qui restaient encore.

1. Il faut noter que la plupart des remarques faites jusqu'ici prouvent que la *Doctrine d'Addaï* présente un texte postérieur au *texte* traduit par Eusèbe, mais non pas postérieur à *Eusèbe* lui-même. Les développements ont pu se produire dans un ms. ou une série de mss. antérieurs à Eusèbe et différents du sien. Cette observation s'applique aussi à quelques-unes des remarques qui suivent. V. Nestle, *Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1523 et suiv.

2. Il y a cependant des liens, mais purement extérieurs, entre les deux récits. Ainsi, les renseignements donnés sur Claude et sur la guerre d'Espagne dans celui de l'*Invention* (trad., p. 10) sont reproduits dans la correspondance d'Abgar et de Tibère (trad., p. 37, 38). J'y reviendrai plus tard.

3. Il est clair en effet que la mention d'une église bâtie sur le Golgotha et sur le Saint-Sépulcre (texte, p. 15, trad., p. 15) est postérieure aux constructions ordonnées par Constantin, et dédiées en 335.

4. C'est à tort que l'on a mis en doute la confiance d'Eusèbe dans son document. V. Heinichen, *Comment. in Eus. Hist. Eccles.*, I, 13, 5, p. 24.

5. Mais il n'est pas probable, d'après ce qui a été dit plus haut (p. 95 et suiv.), qu'il y ait trouvé la mention de Ḥannan comme authentiquant la composition de Laboubnâ.

comment a-t-il pu y croire s'il y a vu mentionner le *Diatessaron*, s'il y a trouvé ce qui regarde l'ordination de Palout, s'il a tant soit peu examiné cette physionomie générale de la *Doctrine* qui nous ramène bien en deçà des premières années de la prédication apostolique ? Comment, en supposant même qu'il n'ait pas lu la clausule et qu'il n'ait pas reporté son document au Ier siècle, comment a-t-il pu croire à l'autorité d'un écrit dont la fin, concernant l'ordination de Palout, contredit manifestement ce qui est dit auparavant de ce personnage, et mentionne un fait qui, sans doute, a dû un peu l'étonner[1] ? Comment, enfin, comment, s'il a trouvé dans son texte l'épisode de la sainte Image qu'il devait avoir quelque peine à admettre[2], a-t-il cru, sans balancer, à l'authenticité des lettres qui précèdent immédiatement cet épisode ?

Ces considérations, sans doute, ne sont pas décisives : Eusèbe a pu supposer des interpolations[3] : son attention a pu être en défaut[4]. Mais il est plus simple de supposer qu'il n'a pas, en réalité, connu les circonstances qui auraient éveillé sa critique : elles ne se trouvaient pas dans son texte.

Nous avons du reste, pour écarter de ce texte l'épisode de la sainte Image, un argument spécial. La pèlerine franque qui, sous Théodose, a visité Édesse, n'y a pas vu la sainte Image. L'évêque lui a cependant montré tout ce qui pouvait intéresser une chrétienne[5] ; et il est inadmissible, ou qu'il ait omis de lui faire contempler la précieuse relique, ou que la pèlerine ait omis d'en parler comme d'une circonstance peu

1. Palout est donné comme le disciple d'Addaï (trad., p. 33, 39, 45, 49), et il est dit (trad., p. 50) avoir reçu l'ordination épiscopale de Sérapion d'Antioche (189 ou 192-209), lequel l'avait lui-même reçue de Zéphyrin de Rome (198 ou 199-217).

2. Sur l'éloignement d'Eusèbe pour les Images, v. dans D. Pitra (*Spicileg. Solesm.*, I, p. 383 et suiv.) sa lettre à Constantia, sœur de Constantin ; et dans son *Hist. ecclés.*, VII, 18, la manière dont il parle de la statue élevée par l'hémorroïsse à Panéas. Il est vrai que, dans le récit de la *Doctrine d'Addaï*, Jésus n'est pas représenté, ainsi qu'il l'est dans les textes postérieurs, comme prenant une part active à la confection du portrait.

3. Cette remarque s'applique surtout au fragment qui concerne l'ordination de Palout.

4. Difficilement en ce qui concerne la sainte Image : il a transcrit le morceau qui précède et celui qui suit immédiatement.

5. *Peregrin. ad loc. sancta*, p. 65, 68.

importante[1]. A cette époque, on ne croyait donc pas à Édesse, au moins d'une manière un peu générale, posséder l'Image du Sauveur[2]. Cela serait-il possible s'il eût existé, dès la fin du IIIe siècle, une mention de cette Image dans le récit des origines chrétiennes de la ville? Je ne le crois pas : car en accordant même que la mention de la *Doctrine d'Addaï* ne suppose pas l'Image déjà existante et reconnue, cette mention n'aurait pu rester un siècle sans créer son objet, et sans qu'on eût tenté, à l'unanimité, de lui en trouver un. Tout au moins aurait-on essayé d'expliquer la disparition de la relique. Or, de ce dernier point il n'est pas question avant la relation du Pseudo-Constantin ou du *cod. Vindob.* XLV. Moyse de Khorène dit explicitement[3] que, de son temps, l'Image était encore à Édesse, et il ne parle ni de disparition ni d'invention. Si donc, dans les premières années de Théodose au plus tôt, vers l'an 380, la sainte Image n'avait pas conquis à Édesse sa place, l'épisode qui la concerne n'a pu se trouver dans le document vu par Eusèbe : sa présence dans la *Doctrine d'Addaï* est le fait d'une addition subséquente[4].

Passons maintenant à un examen plus général, celui de la théologie.

Quelle est la théologie de la *Doctrine d'Addaï*? Est-elle, ou du moins y trouve-t-on des expressions d'une théologie postérieure à Nicée? S'il en est ainsi, il faudra nécessairement

1. Elle n'a pu, d'autre part, l'oublier, car elle mentionne (p. 65) deux sculptures « très ressemblantes » en marbre, représentant Abgar V et son fils Ma'nou. Cette omission de la pèlerine est, comme le fait remarquer M. Gamurrini (*Studi e docum. di storia e diritto*, an. V, 1884), un argument décisif en faveur de l'antiquité de sa relation.

2. Nous trouvons un écho de cette apparition tardive du culte de la sainte Image à Édesse dans le récit du Pseudo-Constantin. D'après lui, l'Image n'aurait été tirée de son obscurité que sous Chosroès (en 544). Mais il prévient en même temps l'objection que l'on pouvait déduire de ce fait, en expliquant comment la persécution d'un prince impie avait obligé à la cacher peu de temps après le règne d'Abgar.

3. *Hist. d'Arm.*, II, 32.

4. Cette conclusion a sa valeur indépendamment de l'opinion que l'on adopte sur l'origine de la légende de la sainte Image. Cette dernière question sera traitée plus bas.

admettre encore sur ce point des remaniements du texte qui a servi à l'auteur grec.

J'ai déjà signalé[1], dans la partie commune d'Eusèbe et de la *Doctrine*, deux additions de tendance évidemment dogmatique introduites dans le document syriaque, et relatives à la divinité et à l'éternité de Jésus-Christ. Mais dans le premier discours d'Addaï, rapporté par ce dernier écrit, ce ne sont pas seulement quelques épithètes isolées, c'est toute la doctrine sur le paganisme et sur Jésus-Christ qui, par l'insistance surtout avec laquelle elle est formulée, nous reporte à la théologie antiarienne du IVe siècle.

Cette observation ressortira davantage, si nous remarquons à quoi s'arrêtait principalement la controverse de Nicée.

Au concile de 325, il s'agissait de savoir si Jésus-Christ est vraiment Dieu. Les Ariens lui en donnaient le nom, mais, en réalité, lui refusaient ce que ce nom signifie. Pour eux, Jésus-Christ était une créature, plus parfaite sans doute que les autres, mais enfin une créature (κτίσμα καὶ ποίημα); il n'était donc pas éternel, il y avait eu un temps où il n'était pas (ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν); il n'était donc pas non plus de la même substance que le Père (οὔτε ὅμοιος κατ' οὐσίαν), mais avait été fait de rien (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν). — A ces assertions, Nicée oppose la divinité vraie, réelle et propre de Jésus-Christ (θεὸν ἐκ θεοῦ... θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ), engendré, non fait (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα). Il anathématise ceux qui disent qu'il fut un temps où il n'était pas, ou qu'il est d'une autre substance que le Père (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας — ὁμοούσιος). Ces trois idées, la *non-création de Jésus-Christ*, son *éternité*, sa *consubstantialité* sont les trois idées fondamentales de Nicée.

Ouvrons maintenant la *Doctrine d'Addaï* : nous y trouverons ces mêmes idées, les deux premières surtout, accentuées avec une précision que la controverse seule a pu donner. Addaï commence (texte, p. 24, 25, trad., p. 45) par nettement poser la question, et écarter indirectement la conception arienne

1. V. plus haut, p. 91, note 4, p. 92.

d'un être intermédiaire entre Dieu et les créatures, auquel on accordait le nom et les hommages attribués à Dieu sans qu'il lui fût semblable en substance ; puis il fait à Jésus-Christ l'application de ces principes. Mais il faut citer cette page tout entière. « Ne vous laissez pas, dit l'apôtre aux Édesséniens, ne vous laissez pas captiver par l'éclat des luminaires (il vient de parler de l'adoration des astres) et par l'étoile brillante : car maudit est devant Dieu tout homme qui adore les créatures. Bien que, en effet, parmi les créatures, il y en ait qui paraissent plus grandes que leurs compagnes, elles ne sont que les servantes de leurs compagnes, comme je vous l'ai dit. Car c'est un mal cruel et pour lequel il n'est point de guérison, que les choses qui sont faites adorent les choses qui sont faites (ܥܒ̈ܕܐ), et que les créatures honorent leurs semblables : car, de même que celles-ci ne peuvent subsister par leur propre force, mais par la force de celui qui les a créées, ainsi elles ne peuvent être adorées avec lui ni être honorées avec lui ; car c'est là un blasphème contre les deux : contre les créatures qui sont adorées, et contre le Créateur avec lequel on fait entrer en partage les créatures étrangères à la nature de son être (ܢܘܟܪ̈ܝܢ ܠܟܝܢܐ ܕܐܝܬܘܬܗ). Car toute la prophétie des Prophètes et notre prédication à nous, qui venons après les Prophètes, est que les créatures ne soient point adorées avec le Créateur, et que les hommes ne soient plus attachés au joug d'un paganisme corrompu. Mais ce n'est pas [seulement] parce que nous voyons les créatures que je dis qu'elles ne doivent point être adorées ; mais *tout ce qui est fait est une créature*, qu'il soit visible ou invisible : *c'est une grave impiété de lui imposer le nom glorieux de Divinité.* Car nous ne prêchons pas et nous n'adorons pas, comme vous, les créatures, mais le Seigneur des créatures : car ce tremblement qui les agita à la croix témoigne que tout ce qui a été fait est dépendant, et subsiste par la vertu de Celui qui l'a fait, Lui qui était avant les siècles et les créatures, Lui dont la nature (ܟܝܢܗ) est incompréhensible, en ce que sa nature est

invisible (ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ), et qui, avec son Père, est sanctifié dans les hauteurs suprêmes, parce qu'Il est Seigneur et Dieu dès l'éternité (ܡܢ ܥܠܡ). C'est là notre doctrine en tout lieu et dans toutes les contrées. »

On pourrait citer bien d'autres passages où cette divinité de Jésus-Christ est affirmée en termes aussi énergiques. Ainsi (texte. p. 20, trad., p. 19) : « Il (Jésus-Christ) est adoré par les [esprits] supérieurs et par les [êtres] inférieurs, Lui qui est adoré dès son éternité : car, quoique son apparence fût celle des hommes, cependant son pouvoir, sa science et sa puissance étaient d'un Dieu... Son corps est le pur vêtement de sa Divinité. » Et encore (texte, p. 29, trad., p. 28) : « Car Il (Jésus-Christ) est le Dieu des Juifs qui le crucifièrent, et les Gentils aveugles l'adorent sans le savoir, parce qu'*il n'y a point d'autre Dieu* [que Lui] *dans le ciel et sur la terre*, et vers Lui monte la louange des quatre côtés du monde. » Ces dernières expressions rappellent celles de Jéhovah dans le Deutéronome[1] : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me*. Mais le passage le plus concluant se trouve page 27 du texte (trad., p. 26, 27), à la suite précisément du morceau cité d'abord sur l'adoration des créatures : « Fuyez par conséquent, s'écrie l'apôtre, fuyez par conséquent, comme je vous l'ai dit, les choses faites et créées, qui par le nom seulement sont appelées dieux, alors qu'elles ne sont point dieux *dans leur nature*, et approchez-vous de Celui qui est Dieu *dans sa nature* (ܒܟܝܢܗ = οὐσία) *de tout temps et de toute éternité* (ܡܢ ܥܠܡ ܘܡܢ ܠܥܠܡ), *et qui n'est point un ouvrage* (ܥܒܕܐ = ποίημα) comme vos idoles, *ni une créature* (ܒܪܝܬܐ = ἐξ οὐκ ὄντων) *et une fabrication* (ܬܘܩܢܐ = κτίσμα) comme les images en qui vous vous glorifiez. Parce que, bien qu'Il ait revêtu ce corps, Il était Dieu avec son Père : car les créatures qui tremblèrent à son supplice, et furent terrifiées à la passion de sa mort, témoignent que c'est Lui qui créa les créatures. Car ce n'est pas pour un homme que la terre trembla, mais pour Celui qui af-

1. XXXII, 39.

fermit la terre sur les eaux; et ce n'est pas pour un homme que le soleil s'obscurcit à la croix[1], mais pour Celui qui fit les grands luminaires; et ce n'est pas en [la vertu d']un homme que les saints et les justes furent ressuscités, mais en [la vertu de] Celui qui donna le pouvoir de la mort[2] dès le commencement; et ce n'est pas en [la vertu d']un homme que fut déchiré le voile de la porte du temple des Juifs depuis l'extrémité jusqu'à l' [autre] extrémité, mais en [la vertu de] Celui qui leur dit : Voilà que votre maison est laissée désolée. »

Ces textes sont, je crois, assez clairs, et il nous indiquent déjà suffisamment ce que l'auteur de la *Doctrine d'Addaï* pensait de l'éternité du Verbe. On trouve *six fois* cette éternité affirmée[3]. Mais une circonstance à remarquer, c'est le rapport presque constant qui est établi entre cette éternité de Jésus-Christ et son séjour auprès de son Père[4]. Il semble que l'on soit en présence d'une de ces formules dont une partie appelle nécessairement l'autre. Ainsi (texte, p. 6, 7, trad., p. 7) : « Et quant Il (Jésus) a eu accompli la volonté de son Père, Il a été élevé vers son Père, et Il s'est assis avec lui dans la gloire, *Lui qui était dans son Père*[5] *dès l'éternité.* » Texte, p. 8, trad., p. 9 : « Il (Jésus) descendit seul, et remonta avec un grand nombre vers son Père glorieux, *Lui qui était avec son Père dès l'éternité* dans une seule sublime divinité. » Texte, p. 19, trad., p. 19 : « Il (Jésus) a humilié la grandeur de sa divinité sublime, *Lui qui était près de son Père de tout temps et de toute éternité.* » Texte, p. 25, trad., p. 25 : « ... Lui (Jésus) dont la

1. Le texte de M. Cureton porte « *dans le ciel* », leçon plus vraisemblable.

2. C'est-à-dire : *qui donna à la Mort son pouvoir*. M. Phillips me paraît mal traduire « *who gave power* over *death* »; M. Cureton mieux : « *who had granted the power of death from the beginning.* »

3. En comptant les deux endroits mentionnés plus haut, p. 91, note 4, p. 92. Voilà les expressions : ܡܢ ܥܠܡ (texte, p. 7), ܡܥܠܡܘܡ (p. 8), ܡܢ ܡܥܠܡܘܡ (p. 25), ܡܢ ܡܥܠܡܘܡܘܗ̈ܝ (p. 20), ܡܢ ܡܥܠܡ ܘܡܢ ܥܠܡ (p. 19, 27).

4. C'est l'idée de Joan., XVII, 5 : Καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

5. Je traduis plutôt *dans son Père* (ܒܗ), et non pas *avec son Père* comme M. Phillips (*with whom*); mais le texte suivant doit se traduire *avec son Père* (ܥܡܗ).

nature est incompréhensible, en ce que sa nature est invisible, et qui, *avec son Père*, est sanctifié dans les hauteurs suprêmes, parce qu'*Il est Seigneur et Dieu dès l'éternité.* »

En ce qui concerne la consubstantialité, la *Doctrine d'Addaï* est moins explicite, il est vrai : on n'y trouve pas expressément l'ὁμοούσιος syriaque, le ܒܪ ܟܝܢܐ [1]; on l'y trouve toutefois équivalemment : Jésus-Christ est Dieu *dans sa nature* (ܒܟܝܢܗ); Il est avec son Père dès l'éternité *dans une seule sublime divinité* (ܒܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܡܥܠܝܬܐ). On ne saurait du reste rien conclure de l'absence de l'ὁμοούσιος. D'autres documents syriaques sûrement postérieurs à 325, la *Doctrine des Apôtres* [2] et la *Doctrine de Simon Pierre* [3], ne le contiennent pas non plus, et cependant, dans ce dernier écrit surtout, les plus belles occasions s'offraient à l'auteur d'y insérer la tessère nicéenne.

Si d'ailleurs il restait encore quelques doutes sur l'époque à assigner à ces formules théologiques de la *Doctrine d'Addaï*, ils devraient disparaître devant une comparaison attentive de ces formules avec celles qui se rencontrent dans les *Actes de Sharbil* [4] et cette *Doctrine de Simon Pierre* que je viens de nommer. La ressemblance est tellement frappante que l'on serait tenté d'attribuer ces passages au même auteur. Quelques rapprochements rendront le fait sensible : je me borne aux fragments déjà cités :

Doctrine d'Addaï,	*Actes de Scharbil,*
texte, p. 24, 25, trad., p. 25.	texte, p. 57, trad., p. 57.
Ne vous laissez pas captiver par l'éclat des luminaires et par l'étoile brillante : car maudit est devant Dieu tout homme qui adore les créa-	Le juge dit : Votre doctrine vous apprend-elle ainsi à insulter même les luminaires qui éclairent toutes les faces de la terre? — Scharbîl dit :

1, V. P. Smith, *Thesaur. syr.*, I. p. 589.
2. Dans Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 24-35, trad., p. 24-35.
3. *Ibid.*, texte, p. 35-41, trad., p. 35-41.
4. *Ibid.*, texte, p. 41-63, trad., p. 41-62.

tures... Car c'est un mal cruel et pour lequel il n'est point de guérison, que les choses qui sont faites adorent les choses qui sont faites, et que les créatures honorent leurs semblables : car, de même que celles-ci ne peuvent subsister par leur propre force, mais par la force de celui qui les a créées, ainsi elles ne peuvent être adorées avec lui ni être honorées avec lui ; car c'est là un blasphème contre les deux : contre les créatures qui sont adorées, et contre le Créateur avec lequel on fait entrer en partage les créatures étrangères à la nature de son être.

Bien qu'il ne soit pas écrit pour nous que nous les insultions, il est écrit que nous ne les adorions point et que nous ne les honorions point, parce qu'ils sont faits : car c'est un mal cruel que l'ouvrage soit adoré avec celui qui l'a fait ; et c'est une insulte à l'ouvrier que ses créatures soient honorées avec lui.

Doctrine d'Addaï,

texte, p. 25, trad., p. 25.

Car nous ne prêchons pas et nous n'adorons pas, comme vous, les créatures, mais le Seigneur des créatures : car ce tremblement qui les agita à la croix témoigne que tout ce qui a été fait est dépendant, et subsiste par la vertu de Celui qui l'a fait, Lui qui était avant les siècles et les créatures, Lui dont la nature est incompréhensible, en ce que sa nature est invisible, et qui,

Doctrine de Simon Pierre,

texte, p. 37, 38, trad., p. 37, 38.

Mais celui qui est venu à nous est Dieu, Fils de Dieu dans sa nature, bien qu'il ait mêlé sa divinité avec notre humanité afin de renouveler notre humanité à l'aide de sa divinité : et, à cause de cela, il est juste que nous l'adorions, parce qu'il est adorable avec son Père, et non pas les créatures qui ont été créées pour adorer le Créa-

avec son Père, est sanctifié dans les hauteurs suprêmes, parce qu'Il est Seigneur et Dieu dès l'éternité. C'est là notre doctrine en tout lieu et dans toutes les contrées.

Ibid., texte, p. 27, trad., p. 27.

Parce que bien qu'Il ait revêtu ce corps, Il était Dieu avec son Père : car les créatures qui tremblèrent à son supplice, et furent terrifiées à la passion de sa mort, témoignent que c'est Lui qui créa les créatures. Car ce n'est pas pour un homme, etc. — Suit la mention du tremblement de terre, de l'obcurcissement du soleil, de la résurrection des saints et du déchirement du voile (v. plus haut, p. 105, 106).

Doctrine d'Addaï,

texte, p. 27, trad., p. 26, 27.

Fuyez par conséquent, comme je vous l'ai dit, les choses faites et créées, qui, par le nom seulement, sont appelées dieux, alors qu'elles ne sont point dieux dans leur nature, et approchez-vous de Celui qui est Dieu dans sa nature de tout temps et de toute éternité, et qui n'est

teur. Car Il est le Dieu de fidélité et de vérité ; Il est avant les siècles et les créatures ; Il est le Fils de la vérité et le fruit glorieux de son Père très haut... Voyez combien s'est étendue sa prédication dans toute la création, afin qu'en cela on comprît et on crût qu'Il est le créateur des créatures, et que c'est en sa volonté que les créatures subsistent. Et vous-mêmes êtes témoins que vous avez vu le soleil s'obscurcir à sa mort, tandis que la terre trembla à son supplice, et le voile de la porte se déchira à sa mort.

Actes de Scharbil,

texte, p. 43, 44, trad., p. 43.

Car il est commandé aux chrétiens de ne pas adorer ce qui est fait et ce qui est une créature et qui dans sa nature n'est pas Dieu, comme vous adorez les idoles faites par les hommes qui, eux aussi, sont faits et créés.

point un ouvrage comme vos idoles, ni une créature et une fabrication comme les images en qui vous vous glorifiez.

Encore un dernier rapprochement en dehors des textes déjà cités.

Doctrine d'Addaï,

texte, p. 24, trad., p. 23.

Parce que les créatures n'ont pas été faites pour être adorées, mais afin qu'elles adorassent leur Créateur et louassent Celui qui les a créées.

Actes de Scharbil,

texte, p. 52, trad., p. 51.

Car tout ce qui est fait et créé est adorateur de celui qui l'a fait, et ne doit pas être adoré avec son Créateur, comme tu le penses.

Doctrine de Simon Pierre,

texte, p. 37, trad., p. 37.

Il n'est pas juste que les créatures soient adorées à la place du Créateur ni même avec le Créateur, parce que tout ce qui est créé est adorateur de celui qui l'a fait, et ne doit pas être adoré comme son Créateur.

Les *Actes de Scharbil* et la *Doctrine de Simon Pierre* sont sûrement postnicéens[1]. Les rapprochements doctrinaux que je viens de présenter, et auxquels on pourrait encore ajouter[2], confirment donc le caractère postnicéen attribué à

1. Les premiers contiennent l'ὁμοούσιος (ܒܪ ܟܝܢܐ, texte, p. 43, l. 16), et dans la seconde, il est question de la basilique du Vatican que l'on semble rapporter aux temps apostoliques (texte, p. 41, trad., p. 40).
2. Ainsi comparez (je cite la traduction) :

Doctrine d'Addaï,

p. 34, l. 16 ; p. 41, l. 2. 3.
p. 42, l. 2 et suiv.

Actes de Scharbil,

p. 45, l. 24, 25.
p. 57, l. 23 et suiv.

certains passages de la prédication d'Addaï, et l'existence, dans cette partie de la légende, d'additions qu'Eusèbe n'a pu connaître.

Ces rapports doctrinaux ne sont pas, du reste, les seuls qui existent entre la *Doctrine d'Addaï*, d'une part, et de l'autre les *Actes de Scharbîl,* auxquels on peut joindre comme leur continuation les *Actes de Barsamyâ*[1]. Ce sont les mêmes personnages que l'on retrouve dans les trois pièces. La première[2] marque comme disciples d'Addaï Palout, 'Abschelamâ et Barsamyâ : les deux autres en font aussi mention[3]. Ce sont les mêmes grands de l'État, 'Avida, Labbou, Ḥafsaï, Bar-Chalbâ, qui paraissent ici convertis par Addaï[4], et là convertis par Scharbîl[5]. Il est question, dans l'histoire de ce dernier[6], d'un grand autel placé au milieu de la cité et où le grand prêtre offrait un sacrifice à Bel et à Nébo : et la *Doctrine d'Addaï*[7] nous signale précisément cet autel comme étant resté debout lors de la conversion de la ville. Enfin, et surtout, il est évident que la *Doctrine d'Addaï* connaît la succession épiscopale qui se retrouve dans les *Actes*. Ceux-ci font ordonner Barsamyâ par 'Abschelamâ, 'Abschelamâ par Palout, et donnent ces trois évêques comme successeurs d'Addaï[8]. Or la *Doctrine* les nomme également comme les disciples et les coopérateurs de l'apôtre[9]. Palout y succède à Aggaï[10]. 'Abschelamâ, dans la pensée de l'auteur, vient

	Doctrine de Simon Pierre,
p. 19, l. 7 et suiv.	p. 36, l. 10 et suiv.
p. 19, l. 22 et suiv.	p. 37, l. 3 et suiv.
p. 21, l. 22 et suiv.	p. 36, l. 28 et suiv.

1. Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 63-72, trad., p. 63-72.
2. Trad., p. 33.
3. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 43. 61, 71.
4. *Doct. d'Add.*, trad., p. 17, 18, 31.
5. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 45, 63.
6. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 41.
7. Trad., p. 26, 32.
8. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 71 ; cf. p. 43, 61. Il y aurait peut-être lieu de voir dans le premier passage une addition subséquente faite aux *Actes de Barsamyâ*, mais les deux autres sont contenus dans le corps même des *Actes de Scharbîl*, et quoiqu'ils soient moins complets, ils restent encore assez clairs, si on les rapproche surtout de la *Doctrine d'Addaï*.
9. Trad., p. 33.
10. Trad., p. 50.

après Palout, car il est ordonné diacre par Addaï, alors que Palout, qui était diacre, est ordonné prêtre, et qu'Aggaï (qui devait être prêtre) est ordonné évêque [1]; la *Doctrine* semble, dans la suite, le distinguer constamment des autres clercs et l'associer à Palout [2]. Quant à Barsamyâ, bien qu'on ne nous indique pas son ordre, il est à remarquer qu'il est le seul des coopérateurs d'Addaï nommé avec Aggaï, Palout et 'Abschelamâ : les autres sont simplement signalés *in globo* [3]. Lorsqu'on songe à ce qu'il est devenu plus tard, on trouve évidemment dans cette circonstance une intention de le désigner au lecteur : la *Doctrine d'Addaï* connaît son épiscopat. — Mais là ne s'arrêtent pas les ressemblances. Dans le passage indiqué [4], les *Actes de Barsamyâ* reproduisent, en l'amplifiant, la donnée finale de la *Doctrine* [5], à savoir que Palout a été ordonné par Sérapion d'Antioche, Sérapion par Zéphyrin de Rome, et que celui-ci est, par son ordination, le légitime successeur de saint Pierre, à qui Jésus-Christ lui-même a imposé les mains. — Il est évident, par cette série de rapports [6], que la *Doctrine d'Addaï*, dans tous ces détails, est étroitement apparentée aux *Actes de Scharbîl* et *de Barsamyâ*.

Maintenant s'ensuit-il qu'elle leur soit contemporaine ? C'est autre chose. Des documents, pour mentionner les mêmes noms et les mêmes faits, ne sont pas nécessairement

1. Trad., p. 39.
2. Trad., p. 45, 49.
3. Texte, p. 35, trad., p. 33 : « *Aggaï qui faisait les colliers et les tiares du roi, et Palout, et 'Abschelamâ*, et Barsamyâ avec le reste de leurs autres compagnons *se joignirent à l'apôtre Addaï.* » Il est cependant à remarquer que les autres passages mentionnant Aggaï, Palout et 'Abschelamâ ne nomment plus Barsamyâ (trad., p. 45, 49).
4. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 71.
5. Trad., p. 50.
6. J'omets ceux que M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 43) fait valoir entre les souscriptions des trois documents, et entre la chronologie des *Actes de Barsamyâ* (trad., p. 72) et celle de la *Doctrine d'Addaï* (trad., p. 1). On peut ne voir dans les souscriptions qu'une simple contrefaçon, commune aux faussaires, de la formule authentique (v. une formule authentique dans Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 393) ; celle de la *Doctrine* paraît du reste être, en partie du moins, antérieure à Eusèbe (v. plus haut, p. 89, note 3). Quant à la chronologie, elle prouve précisément contre M. Lipsius, puisqu'il est reconnu que la *Doctrine d'Addaï* suit le plus ancien comput (v. plus haut, p. 92, 93).

contemporains[1] : ils ont pu puiser à une source commune ; les plus récents ont pu reproduire le plus ancien. Mais, quoi qu'il en soit de cette question, ce qui semble certain, c'est que quelques-uns des détails que je viens de relever n'ont pu se trouver dans le texte vu par Eusèbe, et, par conséquent, accusent dans la *Doctrine d'Addaï* des interpolations. Ainsi nous verrons plus loin que Barsamyâ, personnage très réel, évêque d'Édesse, a été confesseur, probablement dans la persécution de Dèce (249-251), ou celle de Valérien (253-260). La *Doctrine* le connaît, et en fait un disciple d'Addaï au Iᵉʳ siècle. Pour qu'un pareil anachronisme fût possible pour un évêque, dans la ville même où il avait siégé et souffert, cinquante ou soixante ans écoulés entre les faits et la relation paraîtront à peine suffisants. Cette relation devra donc se rejeter dans les premières années du IVᵉ siècle et vraisemblablement plus tard encore, après la composition du texte dont Eusèbe s'est servi.

Il en faut dire autant du passage qui concerne l'ordination de Palout et celle de Sérapion[2]. Ce passage, par son style aussi bien que par ses données chronologiques, est évidemment étranger au reste de la *Doctrine*[3] : en supposant qu'il y ait été inséré par l'auteur lui-même, les éléments en ont été pris ailleurs. On y a utilisé en particulier, à côté de renseignements locaux, une liste des évêques de Rome dont on ne donne que deux termes, Zephyrin et saint Pierre, mais que nous trouvons tout au long reproduite dans les *Actes de*

1. V. Zahn, *Tat. Diat.*, p. 375. La conclusion de M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 43) me paraît un peu prompte.

2. *Doct. d'Add.*, texte, p. 52, trad., p. 50. V. la remarque déjà faite, p. 100 et suiv.

3. On y trouve *quatre fois* dans quelques lignes le mot ܐܦܝܣܩܘܦܐ (= ἐπίσκοπος), constamment remplacé dans le reste du document par les mots ܡܕܒܪܢܐ ܘܦܩܘܕܐ, *conducteur et gouverneur*. M. Zahn (*Gött. Gel. Anz.*, 1877, p. 170) essaie d'écarter cet argument en disant que l'auteur de la *Doctrine* a voulu, par ce contraste d'expressions, faire ressortir l'ancienneté d'Addaï et d'Aggaï par rapport aux évêques qu'il nomme ici. La raison peut être bonne pour Sérapion et Zéphyrin : elle ne vaut rien pour saint Pierre à qui un « *habit à l'antique* » aurait assurément convenu.

Barsamyâ[1]. C'est celle qui se dégage des ouvrages d'Eusèbe[2]. Entre elle et la liste des évêques d'Édesse on a créé un lien : Sérapion d'Antioche a ordonné Palout, mais il a été lui-même ordonné par Zéphyrin[3]. Voilà donc dans la *Doctrine* un fragment qui lui est étranger, et dans lequel nous remarquons la préoccupation de rattacher à Rome l'Église d'Édesse[4]. Cette préoccupation, évidemment, n'a pu se faire jour qu'à la suite de rapports un peu suivis entre les deux Églises, et d'événements qui avaient popularisé, en Mésopotamie, le nom de la grande métropole de l'Occident. Ces rapports, ces événements, nous ne les rencontrons pas avant le concile de Nicée. Il faut donc renvoyer après cette époque la composition du passage en question, et y voir une nouvelle addition faite au document d'Eusèbe.

Maintenant, cette addition est-elle contemporaine du fragment qui termine les *Actes de Barsamyâ*? L'opinion de M. Nestle[5], qui rapporte ces deux morceaux à un même interpolateur, auteur aussi de celui qui termine les *Actes de Scharbîl*, est assez vraisemblable. Rien, toutefois, ne l'établit d'une façon décisive.

Cette comparaison de la *Doctrine d'Addaï* avec les *Actes de Scharbîl* et *de Barsamyâ* nous conduit naturellement à une comparaison analogue avec l'écrit disciplinaire intitulé *Doctrine des Apôtres*, édité par M. Cureton[6]. C'est la collection

1. *Anc. syr. doc.,* trad., p. 71. Elle paraît également étrangère à ces *Actes*, dont la souscription la précède immédiatement.

2. Il y manque les noms de Clément et d'Hygin, sans doute par un simple accident de transcription; de plus Clet a remplacé Anaclet. V. Duchesne, *Le Liber Pontificalis, texte, introd. et comment.*, I, p. xii.

3. Le premier détail peut être vrai, le second non.

4. M. Nöldeke (*Jahrbb. für protest. Theol.*, 1881, p. 188 et suiv.) veut y trouver de plus une intention de rabaisser Antioche: je n'admettrais pas ce point de vue.

5. *Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1525.

6. *Anc. syr. doc.*, texte, p. 24-35, trad., p. 24-35. Il avait été déjà imprimé en entier par de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiast. antiquiss.*, Wien, 1856, p. 33 et suiv. Le ms. édité par de Lagarde donne à ce document le titre de *Doctrine d'Addaï*, titre sous lequel il est cité par Bar-Hebræus dans son *Nomocanon* (Mai, *Scriptor. veter. nova collect.*, X, 2e part., p. 31 : *Ex didascalia Adæi apostoli unius e* 70 ; v. encore p. 33 *et aliàs*). Ce même ouvrage, sauf le commencement (et des variantes dans le texte), a été aussi inséré par Ebed-Jesu dans sa *Collectio canonum synodicorum* (ap. Mai, *Op. cit.*, X, 1re part., trad., p. 3-8, texte, p. 169-175).

en syriaque des *Canons apostoliques*, mais qui diffère beaucoup de la collection grecque. Les dispositions prescriptives, au nombre de XXVII, y sont encadrées dans un récit qui se termine par une indication des pays évangélisés par un certain nombre des apôtres. Le tout remonte à la fin du ıvᵉ siècle [1]. Or, dans les adieux d'Addaï à ses collaborateurs et aux grands du royaume, il est précisément question d'*ordonnances* et de *lois faites à Jérusalem* pour la discipline ecclésiastique [2]. On ne saurait voir dans ces mots une allusion aux décisions mentionnées dans les Actes des Apôtres (xv, 28 et suiv.), car ces décisions s'adressaient surtout aux fidèles convertis du paganisme, tandis que les ordonnances dont parle le document syriaque devaient diriger la conduite du clergé et des apôtres eux-mêmes. Au contraire, il est à remarquer d'abord que l'expression employée par Addaï ܦܘܩܕܢܐ ܘܢܡܘܣܐ est exactement celle qui, dans la collection même, désigne les canons apostoliques [3]. De plus, entre les conseils qu'il donne à ses collaborateurs, où naturellement nous devons trouver un écho des prescriptions rappelées par lui, et quelques-uns des canons de la *Doctrine des Apôtres*, un examen attentif nous révèle des ressemblances assez frappantes. Ainsi, la recommandation relative aux livres à lire dans le service divin [4] semble correspondre au canon X : « Sauf l'Ancien Testament, et les Prophètes, et l'Évangile, et les récits des triomphes des Apôtres, ne lisez rien sur l'ambon (ܒܝܡ = βῆμα) de l'église. » — La recommandation de se garder des faux serments, des faux témoignages, des divinations, des augures, de la nécromancie, des destinées et des horoscopes « dans lesquels se glorifient les Chaldéens égarés [5] » reproduit assez exactement le canon XII [6]. — On

1. *Dict. of christ. biog.*, I, p. 19.
2. *Doct. d'Add.*, texte, p. 41, trad., p. 39.
3. *Anc. syr. doc.*, texte, p. 24, l. 3 ; p. 25, l. 22.
4. *Doct. d'Add.*, trad., p. 44.
5. *Doct d'Add.*, trad., p. 34.
6. Cette mention des horoscopes et des Chaldéens est caractéristique dans les canons apostoliques syriaques. Cf. le *Livre de la loi des contrées* du Pseudo-

peut voir de même une application du canon XIV, dans la défense faite aux clercs de s'occuper d'affaires temporelles[1]; une application du canon XV, dans celle d'avoir société avec les Juifs et les païens[2]; une application du canon XIX, dans la prescription de ne jamais laisser s'interrompre les louanges de Dieu sur les lèvres des ministres de l'Église[3]; enfin une application du canon XXII, dans celle de ne point accepter de présents corrupteurs, mais de juger avec impartialité[4]. — Comme, d'ailleurs, il est peu probable que, dans les *lois et ordonnances* mentionnées par Addaï, il faille voir les *Constitutions apostoliques*[5], il s'ensuit que ce sont bien les canons de la *Doctrine des Apôtres* qui sont visés.

On n'en saurait toutefois conclure que la *Doctrine d'Addaï* est plus récente, ou encore absolument de la même époque que ce dernier ouvrage. Celui-ci renferme, sur l'apostolat d'Aggaï, des données plus précises que celles de l'écrit de Laboubnâ[6]; on trouve entre les deux documents des divergences de chronologie et de discipline[7]; enfin il est vraisem-

Bardesane (Langlois, *Collect. des Hist. de l'Arm.*, I, p. 78 et *passim*). On ne trouve rien de semblable dans les canons grecs: v. par exemple le canon XXV (Hefele, *Hist. des conciles*, I, p. 624), qui a quelque analogie avec celui de la *Doctrine des Apôtres.*

1. *Doct. d'Add.*, trad., p. 34, 43, 49.
2. *Ibid.*, trad., p. 41.
3. *Ibid.*, trad., p. 40.
4. *Ibid.*, trad., p. 34.
5. Les points de ressemblance de la *Doctrine d'Addaï* avec cet ouvrage sont moins frappants que ceux qu'elle offre avec les canons apostoliques syriaques. On trouve plutôt des rapports entre elle et les canons grecs. Comparez par exemple: *Doct. d'Add.*, trad., p. 34, 43, 49, avec canon VII sur les affaires temporelles (Hefele, *Hist. des conc.*, I, p. 618); *Doct. d'Add.*, trad., p. 41, avec canon LXIV sur la communication avec les Juifs (Hef., *loc. cit.*, p. 637); *Doct. d'Add.*, trad., p. 20, avec can. XLIX sur le mode de baptiser (Hef., *loc. cit.*, p. 633). — Il est à remarquer que les canons syriaques ne disent rien de la continence imposée aux clercs. La *Doctrine d'Addaï*, de son côté, en parle d'une façon assez expresse (texte, p. 35, 50, trad., p. 33, 47, 48. Cf. le canon apostol. grec XXVII, Hefele, *loc. cit.*, p. 624). Il ne faut pas oublier pourtant qu'aux pages 47 et suiv. de la traduction, elle nous trace un *idéal*. L'usage du mariage était permis dans l'Église grecque aux clercs mariés avant leur ordination, même aux diacres, aux prêtres et aux évêques: v. can. apost. grec VI, Hefele, *loc cit.*, p. 617; cf. p. 423 et suiv.
6. Voir plus haut, p. 69.
7. Suivant la *Doctrine des Apôtres* (trad., p. 24), l'Ascension aurait eu lieu l'an des Grecs 339 (= 28); suivant la *Doct d'Add.* (chronol. primitive de la traduct. arménienne), en l'an 340 (= 29): cf. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 167. De même,

blable que, avant d'être encadrés comme ils le sont, les canons apostoliques ont formé une collection à part. C'est sur cette édition antérieure qu'ont pu être établies les ressemblances signalées. Mais comme il est difficile que cette première édition elle-même remonte au IIIe siècle[1], nous sommes autorisés à considérer comme étant au moins du IVe siècle, et par conséquent, comme des additions au texte primitif de la légende d'Abgar, la mention des canons apostoliques et les détails disciplinaires qui en sont dérivés dans la *Doctrine d'Addaï*.

Il est temps de conclure. Une comparaison minutieuse entre les parties communes d'Eusèbe et de la *Doctrine d'Addaï* nous a montré, dans ce dernier écrit, le texte même vu par l'auteur grec, mais légèrement retouché et interpolé, sauf au commencement, où la retouche est peut-être plus sensible. Une étude attentive de la partie propre à la *Doctrine* nous y a révélé la présence d'éléments historiques et théologiques qui n'ont pu s'y trouver avant le IVe siècle et avant le concile de Nicée, c'est-à-dire avant qu'Eusèbe eût écrit son chapitre sur le roi d'Édesse. La conclusion sort d'elle-même : le plus ancien texte de la légende d'Abgar est celui d'Eusèbe.

Il faut donc abandonner la thèse de M. Zahn, qui voit, dans la *Doctrine d'Addaï*, un ouvrage en entier du IIIe siècle. Mais, d'autre part, je repousse l'opinion trop radicale de M. Lipsius, qui regarde toute la partie qui suit la citation d'Eusèbe comme une composition ultérieure et de toutes pièces : j'ai prouvé que le document de l'auteur grec se poursuivait au delà de la citation qu'il en fait. La vérité sur cette seconde partie de la *Doctrine d'Addaï* est donc dans une opinion

la *Doctrine des Apôtres* nous parle, can. V, de *sous-diacres;* la *Doct. d'Add.* semble ignorer cet ordre, et placer immédiatement après le diacre le *scribe*, ܣܦܪܐ (texte, p. 40, trad., p. 39). — On voit du reste, en comparant le texte des canons tel qu'il se trouve dans Cureton et tel qu'il se trouve dans Ebed-Jesu (can. VI et IX de la *Doctrine*, VI et VIII d'Ebed-Jesu), que l'on modifiait ce texte pour l'adapter à l'usage en vigueur au moment de la copie.

1. Les canons grecs ne remontent pour la plupart qu'au IVe ou même au Ve siècle.

intermédiaire. Cette seconde partie n'est pas une *création* posteusébienne, c'est un *remaniement* et une *amplification* d'un texte plus ancien.

Maintenant, quelle est au juste la mesure du remaniement et de l'amplification que ce texte a subis ? On comprend qu'il est difficile de la déterminer. Dans la discussion qui précède, je n'ai apporté que des exemples certains ou très probables ; mais toute interpolation ne se trahit pas nécessairement, et la *Doctrine d'Addaï* peut en renfermer beaucoup plus qu'il ne nous est possible d'en vérifier. Si même l'on voulait s'en tenir à ce qui suffirait strictement pour correspondre au résumé supplémentaire d'Eusèbe (II, 1, 7), on pourrait n'admettre, comme faisant partie du texte primitif, que les quelques lignes de la page 30 (trad. angl.) qui nous donnent le résultat de la prédication de l'apôtre, auxquelles on pourrait joindre certains détails des pages 30, 31, 45 sur la persévérance des Édesséniens dans la vraie foi. Mais il y faut vraisemblablement, comme je l'ai dit plus haut [1], ajouter encore, outre la souscription, une partie du premier discours d'Addaï. Quelques fragments d'une couleur plus archaïque et plus pure dans le troisième discours, aux pages 42, 43, 44 et 45 (trad. angl.), paraissent aussi avoir appartenu à la première rédaction [2].

Au contraire, nous devons, d'après les conclusions précédentes, regarder comme des additions ultérieures la légende

1. P. 89, texte et notes.

2. Je ne regarde pas comme ayant nécessairement fait partie de cette première rédaction le canon scripturaire que nous trouvons texte, p. 46, trad., p. 44. D'après M. Zahn (*Tat. Diat.*, p. 92), ce canon exclurait absolument les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Mais, d'abord, nous ne serions pas pour cela obligés d'avancer la composition de ce morceau jusqu'au III[e] siècle, puisque la Peschittâ (qui admet quelques-unes des Épîtres catholiques) n'a été reçue à Édesse qu'au milieu du IV[e]. De plus, ce canon peut n'être pas aussi exclusif qu'il le paraît à première vue. Par exemple, la *Doctrine des Apôtres* dont nous avons parlé, canon X (V. plus haut, p. 115), semble exclure, d'une façon tranchée, toutes les Épîtres des Apôtres. Il n'est pas douteux cependant que, à l'époque où cet écrit a été composé, on n'admît comme canoniques les Épîtres de saint Paul et quelques-unes des autres : le document lui-même (trad., p. 32) mentionne celles de saint Jacques et de saint Pierre. V. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 51 ; *Die apokr. Apostelgesch.*, II, 2[e] part., p. 193 et suiv.

de la sainte Image[1], celle de l'Invention de la vraie Croix[2], la mention de Barsamyâ[3], celle des canons apostoliques[4], et le fragment sur l'ordination de Palout et de Sérapion[5]. Il y faut ajouter des interpolations dogmatiques considérables dans le premier discours d'Addaï. — Ces points là sont acquis. Maintenant un examen attentif, fondé sur des rapprochements multipliés et minutieux entre les morceaux interpolés et le reste de l'ouvrage, m'inclinerait à élargir ce cercle. Ainsi on devrait y faire rentrer d'abord le fragment de transition qui relie à la partie transcrite par Eusèbe la légende de Protonicé[6]. — On y devrait faire rentrer ensuite l'épisode de la correspondance d'Abgar et de Tibère : cet épisode, d'une part, contient quelques détails qui se retrouvent dans le récit relatif à la vraie Croix[7], et de l'autre, reproduit dans son texte une légère interpolation signalée dans la partie commune à nos deux sources[8] : il n'a d'ailleurs, avec le reste de l'histoire, que des attaches très faibles. — On y devrait faire rentrer aussi certains passages du troisième discours d'Addaï, lequel, outre la

1. Trad., p. 5.
2. Trad., p. 10 et suiv.
3. Trad., p. 33.
4. Trad., p. 39.
5. Trad., p. 50.
6. Lorsque Abgar demande à Addaï de lui parler de Jésus-Christ, l'apôtre, dans Eusèbe (I, 13, 19), répond que pour le moment il gardera le silence parce qu'il a été envoyé pour prêcher en public et à tous, mais qu'il parlera le lendemain au peuple réuni : Νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἔφη, ἐπειδὴ κηρῦξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην, αὔριον δὲ κ. τ. λ. (v. la note de Heinichen ad h. l.). Ces mots excluent naturellement tout discours avant l'instruction du lendemain, et par conséquent celui des pages 9 et 10 de la *Doctrine d'Addaï* (trad. angl.). L'interpolateur, gêné par cette déclaration pour l'histoire de Protonicé, a simplement introduit dans le texte syriaque une négation qui lui laissait le champ libre : « *Maintenant je ne me tairai point* » (texte, p. 7). Mais dès lors, il a dû aussi composer ce passage de transition, pour montrer comment l'apôtre avait répondu à la demande du roi. — On peut remarquer, dans ce morceau (texte, p. 9, trad., p. 9, 10), une pensée sur la résurrection et le jugement qui se retrouve, semblable pour le fond et l'expression, dans le premier discours d'Addaï (texte, p. 30, trad., p. 30).
7. Comparez, trad., p. 10 et p. 37, 38, ce qui concerne Claude et la guerre d'Espagne. — La lettre d'Abgar à Tibère a un type plus ancien dans la lettre de Pilate à Claude rapportée par les *Acta Petri et Pauli* (Tischendorf, *Acta Apost. apocr.*, p. 16. Cf. Thilo, *Cod. apocr. Nov. Test.*, p. 796, 801 ; Tischendorf, *Evang. apocr.*, 1[re] édit., p. 392, 411) : le libellé toutefois en est différent.
8. Comp. trad., p. 7 et p. 37, 38. Il est question dans les deux endroits d'un traité de paix fait avec Tibère par Abgar et ses prédécesseurs ; v. plus haut, p. 91, texte et note 4.

tion des canons apostoliques, offre encore des traces de remaniements théologiques[1].

Il est aisé de voir par là que le mauvais goût d'amplifier et de retoucher les textes n'a point épargné celui de la légende d'Abgar, et que les auteurs postérieurs dont le chapitre précédent a exposé les développements et les variantes ont travaillé sur des données elles-mêmes de seconde main. Afin de signaler davantage cette distinction entre la *Doctrine d'Addaï* et le document primitif, et vu l'importance des additions, M. Lipsius a donné à ce document le nom d'*Acta Edessena* : ce sont les *Actes* dont Eusèbe s'est servi. On peut, pour la commodité du langage, adopter cette appellation.

§ II. — LA DATE DE LA DOCTRINE D'ADDAÏ

Nous venons de constater que la *Doctrine d'Addaï* est un texte amplifié et remanié, et nous avons dit un mot sur la mesure de ces interpolations. Il faut maintenant examiner à quelle époque les retouches, ou du moins les plus récentes d'entre elles ont été faites, et déterminer ainsi l'âge de ce document.

L'ensemble des additions discutées nous reporte, comme nous l'avons vu, au IVe siècle ; mais nous devons fixer un *terminus a quo* plus précis. La légende de la sainte Image va nous le fournir.

La pèlerine franque qui, entre les années 380-395, est allée à Édesse n'y a pas vu la sainte Image : on ne la lui a pas montrée : on ne croyait pas généralement la posséder : voilà un fait qui paraît certain. Mais, d'autre part, il est évident que la *Doctrine d'Addaï* suppose cette image existante et

1. Comp. par exemple texte, p. 27, l. 1 et suiv. avec p. 43, dern. ligne, et 44 (trad., p. 26 *in fine* et 41 *in fine*, 42). — Je dois ajouter que les rapprochements minutieux auxquels je me suis livré m'ont révélé, dans la partie propre à la *Doctrine d'Addaï*, une unité de pensées et de style entre tous les morceaux qui concernent directement l'Église d'Édesse, c'est-à-dire les trois discours de l'apôtre, l'organisation de l'Église et l'histoire d'Aggaï.

vénérée dans la ville. Au moment où l'auteur écrivait, on pouvait la visiter ou dans un des palais d'Abgar [1], ou dans l'église où on l'avait transportée. Comme d'ailleurs, ainsi que je l'ai remarqué [2], il n'était question à ce moment ni de disparition ni d'invention de la relique, il faut bien admettre que la mention qui en est faite dans la *Doctrine* est postérieure au pèlerinage, et par conséquent à l'an 380 ou même 390 [3]

Ce simple raisonnement fixe immédiatement très bas notre point de départ. Les autres considérations que l'on peut présenter ne nous conduisent pas tout à fait aussi loin. Elles nous rapprochent cependant de cette date, et il est bon de ne pas les omettre.

La première s'appuie sur l'origine même de cette légende de la sainte Image à Édesse. Il est vrai qu'ici nous ne pouvons arriver qu'à des conjectures et à des probabilités.

La *Doctrine d'Addaï* n'est pas le seul document qui nous parle d'une image du Sauveur. Outre l'histoire de Véronique dont il a été déjà question [4], et qui dérive, au moins dans sa forme, de la légende édessénienne, nous avons le récit d'Eusèbe [5] concernant l'hémorroïsse (Matth., IX, 20 et suiv.). Cette femme, originaire de Panéas (Césarée de Philippe), en reconnaissance de sa guérison, avait fait élever devant sa demeure un groupe où elle était représentée à genoux devant Jésus-Christ qui lui tendait la main. — Nous avons encore les renseignements de Macarius Magnès (vers 400) [6]. L'hémorroïsse, d'après lui, était une princesse d'Édesse nommée Bérénice, qui immortalisa par le monument dont nous venons de parler [7] le bienfait qu'elle avait reçu. — Nous avons enfin

1. On montrait encore, sous Théodose, les deux palais d'Abgar : *Peregrin. ad loca sancta*, p. 65, 67, 68.
2. P. 102.
3. Car la légende orale a dû précéder de quelque temps la légende écrite.
4. V. plus haut, p. 79, 80.
5. *Hist. Eccl.*, VII, 18.
6. *Apocritica*, I, 6, éd. Blondel, p. 1; D. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, I, p. 332 et suiv.
7. Il est à remarquer que l'auteur ne dit pas où précisément Bérénice avait fait élever le monument, mais seulement que par lui elle avait rendu son histoire célèbre ἐν τῇ Μέσῃ τῶν Ποταμῶν ... μᾶλλον δὲ ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

la relation de Zacharie de Mitylène (562)[1], assez différente des deux précédentes : la voici. Une femme, nommée Hypatiâ, trouve dans une source du parc où elle se promenait une image de Jésus-Christ peinte sur toile. L'eau ne l'avait point endommagée. Elle l'essuie avec son vêtement (ποικίλον), et l'apporte au maître qui lui donnait l'enseignement des catéchumènes : mais, sur son vêtement, une seconde image s'était formée, semblable à la première. L'un de ces deux portraits vint à Césarée quelque temps après la passion du Sauveur ; l'autre fut placé dans la ville de Qoumouliâ (ܩ[ܘ]ܡܘܠܝܐ), où Hypatiâ lui fit bâtir un temple. Puis une autre femme de Dîboudîn (ܕܝܒܘܕܝܢ), ville de la contrée d'Amasiâ (ܐܡܣܝܐ), procura à cette ville un exemplaire (ou une copie) de ces images, et on l'appela, dans le pays, ἀχειροποίητος. Une église fut aussi élevée en son honneur. L'an 27 de Justinien, indiction troisième, l'église fut brûlée par les Barbares, mais l'image fut sauvée, et on put faire avec elle une quête que l'empereur autorisa. — Ici s'arrête le fragment.

Quelle filiation établir entre ces diverses relations, et quelle place assigner à celle de la *Doctrine d'Addaï*? Là est la difficulté. — M. Zahn[2] croit que celle-ci (celle de la *Doctrine*) a donné lieu à l'interprétation chrétienne de la statue de Panéas et au récit de Macarius Magnès. M. Lipsius[3] n'est pas de cet avis, mais il incline à voir, dans l'épisode rapporté par Laboubnâ, une légende d'origine édessénienne, aussi ancienne peut-être que celle d'Abgar. La sainte face aurait été primitivement mise en rapport, à Édesse même, avec Bérénice, princesse inconnue, puis avec Abgar, pendant que Bérénice allait se confondant avec l'hémorroïsse. — Ces deux solutions viennent échouer contre le silence de la pèlerine

1. Dans Land, *Anecdota Syriaca*, III, p. 324. Ce n'est qu'un fragment assez difficile à déchiffrer. M. Nestle en a donné (*Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1526 et suiv.) une traduction un peu différente de l'analyse de M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 67, note). C'est elle que je suis. — On en trouvera aussi une traduction par M. Nöldeke dans *Jahrbb. für protest. Theol.*, 1881, p. 189 et suiv.
2. *Tat. Diat.*, p. 369 et suiv.
3. *Die apokryph. Apostelgesch.*, II, 2e p., p. 188 et suiv.

franque : car elles supposent, l'une et l'autre, que l'on croyait, au IIIe ou au commencement du IVe siècle, posséder à Édesse l'Image de Jésus-Christ, et cette croyance n'existait pas. Une autre explication est donc nécessaire. En voici une que je propose, sans la croire définitive. Le point de départ est le fait rapporté par Eusèbe sur la sculpture de Panéas. D'après une légende ancienne, antérieure à l'auteur grec, l'hémorroïsse était originaire de cette ville[1]. Une statue d'Esculape, érigée en *ex voto* par quelque païenne, y fut transformée par la fantaisie populaire en une statue de Jésus-Christ, et attribuée à la miraculée de l'Évangile[2]. Le nom de cette femme n'est donné ni par le texte sacré, ni par Eusèbe ; mais on ne tarda pas à lui en trouver un, en l'identifiant avec la fille de la Chananéenne[3], que les *Homélies clémentines* appellent Bérénice (Βερνίκη)[4]. Cette légende parvint donc à Édesse, et l'identité des situations d'Abgar et de l'hémorroïsse[5] y fit imaginer, pour le premier, un épisode semblable à celui qui avait cours sur la seconde[6]. La communauté de patrie de Bérénice et d'Addaï, l'apôtre de l'Osrhoène, put aider à cette fiction. Quoi qu'il en soit, il n'y eut pas précisément substitution d'un personnage à l'autre (le livre d'Eusèbe était trop connu), mais imitation dans la création d'un fait ana-

1. *Anaphora Pilati*, texte B, dans Tischendorf, *Evang. apocr.*, 1re éd., p. 422. Le texte A (*Ibid.*, p. 416) lui fait habiter Capharnaüm.

2. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 63. Sur la valeur et le sens précis de la narration d'Eusèbe, v. Heinichen, *Comment in Euseb.*, Melet. XIII, p. 698 et suiv.

3. *Matth.*, XV, 22 et suiv. V. *Acta Pilati*, cap. VII, ap. Tischendorf, *Evang. apocr.*, 1re éd., p. 226, note, 277, 335 : l'hémorroïsse y est nommée Βερνίκη, Βερονίκη, *Veronica*. Les *Acta Pilati*, dans leur première rédaction, remontent vers le milieu du IVe siècle, mais la confusion des personnes a dû commencer plus tôt, car Eusèbe parle sans hésiter de l'hémorroïsse comme d'une païenne, ce que l'Évangile ne suppose nullement.

4. III, 73; IV, 1, 4, 6. Cette identification aurait-elle été, comme le pensait d'abord M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 63), occasionnée par les rapports que certains gnostiques avaient établis entre l'hémorroïsse et leur éon Προύνικος ?... S. Irénée, *Cont. Hæres.*, comp. l. I, c. 3, no 3 ; l. II, c. 20, no 1; c. 23 avec l. I, c. 29, no 4; c. 30, nos 3. 7, 9.

5. Comparez le πάθει τὸ σῶμα δεινῷ καὶ οὐ θεραπευτῷ, ὅσον ἐπ'ἀνθρωπείᾳ δυνάμει d'Eusèbe (I, 13, 2) avec le ἥτις, εἰς ἰατροὺς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον οὐκ ἴσχυσεν ὑπ'οὐδενὸς θεραπευθῆναι de saint Luc, VIII, 43.

6. Il est à remarquer que, dans le récit même sur l'hémorroïsse, Eusèbe (VII, 18) dit avoir vu des images de Jésus-Christ διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας : dès lors quoi de plus naturel que d'en supposer une à Édesse?

logue. C'est de la synthèse de ces deux légendes, celle de Bérénice et celle d'Abgar, qu'est sortie l'histoire racontée par Macarius Magnès. Bérénice est restée l'hémorroïsse, mais elle est devenue princesse édessénienne [1]. C'est de cette même synthèse qu'est sortie l'histoire d'Hypatiâ. La ville de Césarée dont il est question est Césarée de Philippe, Panéas, la patrie de Bérénice ; l'image de Jésus-Christ trouvée dans l'eau et se reproduisant sur le vêtement dont Hypatiâ l'essuie, c'est le Sauveur imprimant sa face sur le linge avec lequel il essuie son visage [2]. C'est enfin d'une synthèse pareille qu'est sortie l'histoire de Véronique, conservant de la femme de Panéas le nom, mais suivant dans les détails la légende d'Abgar. — L'épisode de la *Doctrine d'Addaï*, d'après cette explication, serait donc une copie de celui d'Eusèbe, et ainsi s'expliquerait l'isolement de cet épisode dans le document et aussi le silence relatif des auteurs syriens sur cette histoire [3]. Les écrivains nationaux se sont peu intéressés à cette contrefaçon de la légende grecque.

Si la filiation de ces récits est telle que je viens de l'indiquer, celui de la *Doctrine d'Addaï* doit se placer entre Eusèbe, dont l'*Histoire* fut peut-être traduite en syriaque avant sa mort, et Macarius Magnès, c'est-à-dire environ entre les années 340-400. Cette date peut s'accorder avec celle que nous avons déduite plus haut du silence de la pèlerine.

Mais si la pèlerine s'est tue sur la sainte Image, en revanche elle a parlé de la promesse de Jésus assurant à la ville qu'elle ne serait jamais prise [4]. Cette promesse se trouvait dans le texte de la lettre qu'on lui a lu : elle y avait donc été introduite avant son voyage. Eusèbe, de son côté, ne l'a pas connue : elle n'a donc été introduite qu'après lui : c'est entre l'*Histoire ecclésiastique* et la *Peregrinatio* qu'il faut mettre son apparition. Le moment

1. On peut encore supposer que la transformation de Bérénice en princesse édessénienne s'est faite en dehors d'Édesse, par une combinaison directe du récit d'Eusèbe sur l'hémorroïsse avec la légende *primitive* d'Abgar.

2. V. plus haut, p. 53.

3. V. plus haut, p. 52, texte et note 3.

4. V. plus haut, p. 51.

le plus convenable est la période de vingt-six ans, de 337 à 363, que dura la guerre des Romains et des Perses en Mésopotamie. Les magnifiques résistances de Nisibe aux attaques de Sapor, surtout celle de 350, et l'honneur que l'on en faisait aux prières de saint Jacques, son évêque, durent électriser les courages et faire penser que de même Édesse, déjà si particulièrement favorisée de Jésus-Christ, était l'objet d'une protection toute spéciale. On se rappela que cent ans auparavant, en 259, elle aussi avait résisté à un autre Sapor[1]. La promesse du Sauveur naquit naturellement de cet état des esprits.

Nous sommes par là reportés au milieu du IVe siècle. — C'est également à cette date que nous conduisent et les formules théologiques, et les ressemblances constatées de la *Doctrine d'Addaï* avec les *Actes* des martyrs Scharbîl et Barsamyâ. La théologie est postérieure à Nicée. D'autre part, il serait peut-être trop hardi d'attribuer ces trois documents au même auteur ou strictement à la même époque[2]; mais enfin ils appartiennent à la même littérature. Or les *Actes* contenant la tessère nicéenne, ramenant cent cinquante ans en arrière des faits arrivés vers 250 ou 260, nous parlant, à propos de la persécution de Trajan, de l'édit *des empereurs*[3], mettant en scène des personnages officiels absolument inconnus[4], ces

1. Zonaras, *Annales*, XII, 23.

2. Leur ressemblance est surtout dans des idées ou des formules qui devaient être d'un style courant dans les discussions contre le paganisme.

3. *Actes de Scharbil*, texte, p. 58, l. 16, 17; p. 59, l. 19, 24. *Actes de Barsamyâ*, texte, p. 65, l. 24; p. 69, l. 15, 16; cf. p. 70, l. 10, 16; p. 71, l. 5. Cette expression se rapporte évidemment à la persécution de Dioclétien.

4. On a cherché à identifier les noms de Lysanias, le juge qui a le rôle odieux, et d'Alusis, le *père des empereurs*, qui a le rôle gracieux. Il est impossible de dire quelque chose de certain. A tout prendre, je préférerais, avec Tillemont (*Hist. des Emper.*, II, Persécution de l'Égl. sous l'emper. Trajan, art. VI) et Bayer (*Histor. Osrh. et Edess.*, p. 159), voir dans le Lysanias ou Lysinas de nos *Actes* le lieutenant de Trajan, Lusius Quietus, qui avait mis jadis Édesse à feu et à sang (Xiphilin, LXVIII, 30). Le caractère du personnage serait conservé. — Quant à Alusis, il est question dans les ménologes grecs, au 7 décembre (*martyrol. rom.*, 11 novembre), d'un certain Elcusius, préfet en Mésopotamie, sous Dioclétien. Il avait condamné un chrétien nommé Athénodore à avoir la tête tranchée; mais, au moment de l'exécution, le bourreau tomba tout à coup incapable de remplir son office, et le martyr mourut en priant (V. Surius, 7 décembre). Ce martyre décrété, non exécuté, aurait-il donné lieu à quelque rapprochement entre Athénodore et Barsamyâ, qui aurait, dans les *Actes* de ce dernier, introduit Élcusius sous le nom d'Alusis??..

Actes, dis-je, ne sauraient avoir été composés avant le milieu du IVe siècle. — Peut-être même faudrait-il descendre un peu plus bas si l'on pouvait solidement établir qu'ils sont contemporains de ceux de Ḥabîb [1], un autre martyr d'Édesse. Mais, malgré les rapports qu'offrent surtout les *Actes de Scharbîl* avec ce dernier document, identité du juge, ressemblances dans le récit [2], localisation du souvenir des deux saints en des lieux proches l'un de l'autre [3], on n'en saurait conclure d'une façon un peu stricte que ces écrits sont du même temps.

Examinons maintenant de près la mention qui concerne, dans la *Doctrine d'Addaï*, l'ordination de Palout et celle de Sérapion, et les appendices qui terminent les *Actes de Scharbîl* et *de Barsamyâ*. Ces trois fragments paraissent très étroitement apparentés : peut-être ont-ils un auteur commun [4]. Or, la finale des *Actes de Scharbîl*, relative au transfert tenté, non

1. Édités par Cureton, *Anc. syr. doc.*, texte, p. 73-86, trad., p. 72-85.

2. Comparez par exemple (traduction) :

Actes de Scharbîl,	*Actes de Ḥabîb,*
p. 46, l. 22 ;	p. 79, l. 3 ;
p. 52, l. 21 ;	p. 78, l. 20 ;
p. 54, l. 9 ;	p. 75, l. 22 ;
p. 55, l. 13 ;	p. 82, l. 1 ;
p. 56, l. 11 ;	p. 81, l. 24 ;
p. 60, l. 4 ;	p. 83, l. 5.

3. Suivant ses *Actes* (trad., p. 61, l. 12), Scharbîl fut enterré dans le sépulcre du père de l'évêque 'Abschelamâ. Dans les *Actes de Ḥabîb* (trad., p. 83, l. 1 et suiv.), il est dit que le père de 'Abschelamâ se nommait Abgar, et que le cimetière où se trouvait son tombeau était situé à l'ouest de la ville, en face de la porte appelée *Porte des Arches*. Quant à Ḥabîb, il fut, nous dit-on (*Actes de Ḥabîb*, trad., p. 84, l. 1 et suiv.), inhumé dans le même tombeau que Schamounâ et Gouriâ, sur la montagne appelée *Beth-Allah-Quqlâ* (Métaphraste, dans Migne, *P. G.*, CXVI, p. 141, Βιθελαχικλᾶ; Surius, *ibid.*, p. 142, *Bethelabicla*). Or, c'est sur cette colline, ou sur la colline voisine, que se trouvait celui de 'Abschelamâ. Entre cette colline et la ville était comprise la région qui porte le nom de *Vieux tombeaux*. V. le plan d'Édesse inséré par M. Wright à la fin de son édition de la *Chronique* de Josué le Stylite. Peut-être, en raison de cette circonstance, au lieu de *Porte des Arches*, comme traduisent MM. Cureton (*Anc. syr. doc.*, trad., p. 83, l. 1, 2) et Wright (*Chronicle of Josh. the Styl.*, p. 18, 20), vaudrait-il mieux traduire, avec M. Hoffmann (Wright, *op. cit.*, p. 18, note), *Porte des tombeaux*.

4. V. plus haut, p. 114. — M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 46 et suiv.) développe au fond le même argument que je présente ici, mais en s'appuyant sur des bases tout autres. Dans la forme qu'il lui donne, il est indirectement réfuté par M. Duchesne, *Le Liber Pontificalis, texte, introd. et comment.*, I, p. CIV et suiv. C'est là que je renvoie pour la preuve de quelques-unes de mes assertions.

réussi, des corps de saint Pierre et de saint Paul[1], n'est qu'une reproduction altérée du récit qui se retrouve en grec dans les *Acta Petri et Pauli*[2]. Ce récit lui-même n'est que la forme légendaire de faits très probablement réels, à savoir la translation des restes des deux apôtres *ad Catacumbas* pendant la persécution de Valérien, en 258, *Basco et Tusco consulibus*[3], et leur réintégration au Vatican et sur la voie d'Ostie. Il suppose, en tout cas, les basiliques du Vatican et de la voie d'Ostie existantes, et les reliques des deux saints y reposant définitivement. Or, cette définitive déposition paraît avoir eu lieu peu après l'an 313. Pour que la légende ait eu le temps de se former, et de ramener à un intervalle d'un an et sept mois un séjour qui vraisemblablement fut beaucoup plus long[4], une

1. Voici l'histoire en résumé (*Anc. syr. doc.*, trad., p. 61, 62) : Dans une famine arrivée à Rome sous Fabien (236-250), les citoyens demandent que l'on fasse sortir de la ville les étrangers. Ceux-ci s'exécutent, mais ils veulent emporter avec eux les restes de leurs morts, et notamment de saint Pierre et de saint Paul, tous deux orientaux. On y consent, bien qu'avec difficulté. Cependant, au moment où on touche aux corps des apôtres, un tremblement de terre menace de renverser la ville. Le peuple, effrayé, supplie les étrangers de rester à Rome et d'y laisser les reliques. Ils restent donc, et le calme renaît. Les Juifs et les païens, témoins de ce prodige, se convertissent. — Outre les *Acta Petri et Pauli* (v. plus bas), on trouve encore cette légende dans le Pseudo-Marcellus (Fiorentini, *Vetust. martyrol.*, p. 111), dans une épître de saint Grégoire le Grand adressée, en 594, à l'impératrice Constantine (*Epist.*, l. IV, ep. 30, Migne, *P. L.*, LXXVII, p. 703; Jaffé, 1302), et dans une inscription de Damase (ici par voie d'allusion; De Rossi, *Inscript. christ.*, II, p. 32). La *Doctrina Petri* syriaque (*Anc. syr. doc.*, trad., p. 40) paraît, à la fin, en entamer aussi la narration.

2. Tischendorf, *Acta apostol. apocr.*, p. 38, 39. Les principales différences sont les suivantes : Les Actes grecs présentent l'enlèvement des reliques comme un pieux larcin, et les ravisseurs sont des orientaux (ἄνδρες τῶν τῆς ἀνατολῆς μέρων) : les Actes syriaques présentent le fait comme une inspiration de la piété filiale, et il s'agit simplement d'*étrangers*. — Dans le grec, les orientaux sont rattrapés à l'endroit appelé *ad Catacumbas*, à trois milles de Rome; les corps saints y sont déposés, et y séjournent un an et sept mois (d'autres mss. : *un an et six mois*), jusqu'à ce qu'on ait préparé les lieux où on les veut conserver; après quoi on transporte les restes de saint Pierre au Vatican (εἰς τὸν Βατικάνον), et ceux de saint Paul sur la voie d'Ostie (εἰς τὴν Ὀστίασιν ὁδὸν : v. les mss. dans les notes de Tischendorf, *loc. cit.*). Dans le syriaque, les reliques ne sont pas déplacées : elles restent simplement au lieu qu'elles occupaient. — Enfin, le texte grec ne nous donne aucune date de ces événements : venant, comme il fait, après la mention de la mort de Néron et par mode de supplément, le récit laisse libres les hypothèses chronologiques. Le syriaque nous présente une date, l'épiscopat de Fabien. — Les premières circonstances ont été modifiées par l'auteur oriental pour épargner à ses compatriotes l'odieux du larcin et la honte de l'insuccès.

3. *Martyrol. hiéronymien* et *Depositio martyrum* du Catalogue libérien, dans Duchesne, *loc. cit.*, p. cv.

4. Il aurait été de cinquante-cinq ou soixante ans d'après les meilleures

trentaine d'années sont nécessaires. Elle serait donc née au plus tôt vers 350. Si nous observons, maintenant, que c'est là une légende *romaine*, et que la reproduction syriaque en est très sensiblement altérée, nous reporterons encore cette dernière quinze ou vingt ans plus tard. Ce serait aussi l'époque la plus haute à laquelle on aurait pu insérer dans la *Doctrine d'Addaï* la mention des ordinations de Palout et de Sérapion.

Enfin, dernière remarque : nous verrons plus loin que la légende de Protonicé, bien qu'indépendante d'abord de celle d'Abgar, a dû, et dans sa forme actuelle, lui être unie lors du remaniement qui nous a donné la *Doctrine d'Addaï*. J'ai déjà signalé quelques détails qui appuient cette opinion [1]. Or cette légende, telle que nous la lisons, est notablement postérieure à la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre (335). Le document qui nous la présente appartient donc au moins au dernier tiers du IVe siècle.

En somme, l'argument tiré de la relation de la pèlerine n'est pas isolé. Nous sommes autorisés à retenir la date de 390 comme le terme au-dessous duquel nous devons chercher la composition de la *Doctrine d'Addaï*.

Mais jusqu'où devons-nous descendre?

Les manuscrits sont du VIe siècle, l'un d'eux peut-être du Ve. De plus, Moyse de Khorène a évidemment connu la *Doctrine d'Addaï*. Non seulement il nomme l'ouvrage de Léroubna (= Laboubnâ) comme un de ceux qu'il a consultés [2], mais il reproduit ou analyse plusieurs des passages de la *Doctrine* reconnus comme des interpolations [3]. Son texte, même dans les passages communs et offrant des variantes, se rap-

sources. Les itinéraires du VIIe siècle le font de quarante ans (Duchesne, *ibid.*).

1. V. plus haut, p. 100, note 2, p. 119, texte et notes.

2. *Hist. d'Arm.*, II, 36.

3. Par exemple l'épisode de l'ambassade d'Abgar à Sabinus (qu'il nomme Marinus), celui de la sainte Image, la lettre d'Abgar à Tibère et la réponse de l'empereur. D'autres détails intéressant plus ou moins directement l'Arménie paraissent être des inventions de Moyse lui-même.

proche tantôt du syriaque, tantôt d'Eusèbe[1]. Nous avons en lui un mélange des deux sources.

Maintenant, dans ce mélange, l'auteur s'est-il servi du syriaque ou de la traduction arménienne? C'est ce qu'on ne saurait complètement décider. Moyse connaissait les deux langues: il avait même séjourné quelque temps à Édesse et en avait étudié les archives[2] : il a donc pu lire la *Doctrine d'Addaï* dans son texte original. D'autre part, son propre texte n'offre pas sensiblement plus de rapport avec l'arménien qu'avec le syriaque[3]. Il transforme, il est vrai, comme le premier, la mort d'Addaï en une mission hors de l'Osrhoène. Mais ici encore, comme je l'ai remarqué[4], Moyse suit une tradition à part. Il n'est question, dans la *traduction*, ni de l'Arménie, ni de Sanadroug, ni des circonstances qui ont accompagné et suivi le martyre de l'apôtre. On ne saurait donc conclure de ce rapprochement que la *traduction* a été sous les yeux de l'historien[5]. Ce qu'il semble toutefois qu'on en puisse conclure, c'est qu'elle a été faite antérieurement à son ouvrage. Dans le résumé, en effet, qu'il nous donne de la mission d'Addaï en Arménie, Moyse s'appuie expressément sur des traditions plus anciennes: Ces faits, dit-il, ont été « *relevés par d'autres* [écrivains] *avant nous* ». Des remaniements d'origine arménienne avaient donc, quand il l'a saisie, déjà modifié la légende d'Abgar. Ces remaniements ou ces corruptions supposent une certaine connaissance de la légende dans le pays et, par conséquent, aussi l'existence d'une tra-

1. Pour le texte des lettres d'Abgar et de Jésus, Moyse suit visiblement Eusèbe.
2. *Hist. d'Arm.*, III, 62.
3. On ne trouve entre Moyse et la traduction arménienne que deux rapprochements appréciables. Ils nomment l'un et l'autre Abgar, en tête de sa lettre, *fils d'Arscham*, au lieu d'*Ouchamâ* comme il est nommé dans le syriaque. De plus, Moyse désigne *une fois* Hannan comme le *favori* du roi, expression qui ressemble davantage à celle de la traduction, « *confident* », qu'à celle du syriaque, « *secrétaire et archiviste* ». Mais ces relations s'expliqueraient facilement dans l'hypothèse où la traduction serait postérieure à l'ouvrage de Moyse.
4. P. 68.
5. Remarquons cependant qu'il n'y a aucune difficulté à admettre cet emploi de la traduction arménienne par Moyse. L'objection soulevée par Gutschmid (la différence des noms Marinus et Sabinus) a été écartée par la découverte du texte syriaque (Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 32).

duction. Si, de plus, on observe combien celle qui nous est parvenue altère moins que Moyse les données de l'original [1], on n'aura pas de peine à la regarder comme ayant précédé cet auteur. Or celui-ci a composé son *Histoire* entre les années 450 et 480 [2]. La traduction arménienne a donc paru au moins au milieu du ve siècle, et la *Doctrine d'Addaï* syriaque, source première, encore un peu plus tôt.

La mention du *Diatessaron* dans ce dernier écrit vient confirmer ce raisonnement. On sait que le *Diatessaron* fut longtemps le texte évangélique en usage dans l'Église d'Édesse ; et non seulement dans celle d'Édesse, mais généralement dans les Églises de langue syriaque. Cela dura pendant le IIIe et une partie du IVe siècle. Au temps de saint Éphrem, on le lisait encore assez pour que ce docteur en fît un commentaire [3]. Puis, une centaine d'années après, nous le voyons complètement abandonné. Théodoret, en 453, nous a raconté comment il trouva, dans son diocèse, plus de deux cents exemplaires de ce livre, dont beaucoup de fidèles se servaient, n'en soupçonnant pas le venin. Il les fit enlever et remplacer par les ouvrages distincts des quatre évangélistes [4]. L'hérésie de Tatien valait à ses écrits ce traitement. A Édesse même, le *Diatessaron* paraît avoir été exclu dès avant 435 de l'usage liturgique. Une ordonnance de Rabbulas (év. de 412 à 435) [5] prescrit aux prêtres et aux diacres d'avoir soin « que dans toutes les églises on possède et on lise un

1. Elle dirige vers l'Orient les pas de l'apôtre, et, en cela, elle ne fait qu'accentuer les détails donnés par le syriaque (trad., p. 35) et développés dans le même sens par la tradition syrienne postérieure. Les faits racontés par Moyse ne se rattachent à rien dans le texte.

2. *Dict. of christ. biog.*, III, p. 949.

3. Le texte syriaque est perdu; on en a une traduction arménienne dont Moesinger a édité une traduction latine entreprise déjà par le P. Aucher, méchitariste : *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo*, in lat. transl. a J.-B. Aucher Mechit., cujus version. emend... G. Moesinger, Venetiis, 1876.

4. *Hæretic. fabul. comp.*, I, 20 : Ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ (sc. διὰ τεσσάρων) οὐ μόνοι οἱ τῆς ἐκείνου (sc. Τατιανοῦ) συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας, καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.

5. Overbeck, *S. Ephræmi, Syri, aliorumque opp. selecta*, p. 220, l. 3 et suiv.

Évangile des séparés » (ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܦܪ̈ܫܐ). Cette expression, que nous retrouvons dans d'autres auteurs[1], doit, suivant M. Zahn[2], s'entendre non point d'un texte divisé en leçons pour les différents jours du service divin, mais bien d'un texte reproduisant à part chaque Évangile. Elle est opposée à l'expression ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܚܠ̈ܛܐ, *Évangile des mêlés*, qui désigne un récit unique, obtenu par la fusion des quatre autres, et qui s'appliquait au *Diatessaron*[3]. C'est donc sous l'épiscopat de Rabbulas qu'à Édesse le *Diatessaron* fut définitivement écarté de l'usage officiel. Cette mesure dut naturellement entraîner peu à peu aussi son abandon dans l'usage privé, et il est à croire que les relations fréquentes qui existèrent alors entre l'Orient et le monde grec, à propos des controverses nestoriennes, favorisèrent encore le retour au texte canonique.

Or, précisément, la manière dont la *Doctrine d'Addaï* parle du livre de Tatien suppose que, au moment où elle a été écrite, cet abandon n'était pas devenu trop général, et que l'ouvrage avait encore bon nombre de lecteurs, car elle identifie simplement avec cet ouvrage le Nouveau Testament ou plutôt les Évangiles qui en sont la partie principale[4] : « *Et un peuple nombreux*, dit-elle, *se rassemblait chaque jour et venait à la prière du service* [liturgique] *et* [à la lecture] *de l'Ancien Testament et du Nouveau* [je veux dire], *du Diatessaron*[5]. » — Maintenant cette mention peut faire conjecturer *a priori* que l'auteur de la *Doctrine d'Addaï*, l'interpolateur

1. Bar-Bahlul (*cod. Hunt.*), dans P. Smith, *Thesaur. syriac.*, I, p. 579; un ms. des Évangiles dans Assem., *Bibl. Orient.*, II, p. 230. La version curetonienne elle-même porte en titre ܡܦܪܫܐ (sans ribbui) ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܦܪ̈ܫܐ.

2. *Tat. Diat.*, p. 104 et suiv.; cf. Nöldeke, *Kurzgef. syr. Gramm.*, p. 214. Les arguments de M. Zahn sont très forts.

3. V. une glose de Bar-Ali (P. Smith, *Thes. syr.*, I, p. 869), Denys Bar-Tsalibi († 1171; Assem., *Bibl. Or.*, II, p. 159 et suiv.), Bar-Hebræus, *Præf. in Matth.* (Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 57 et suiv.).

4. V. *Doctrine des Apôtres*, *Anc. syr. doc.*, trad., p. 27, VIII.

5. Texte, p. 36, l. 15 et suiv. ܘܠܨܠܘܬܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܘܥܬܝܩܬܐ... ܕܕܝܛܣܪܘܢ. Le ܕ, qui précède le mot ܕܝܛܣܪܘܢ, n'indique évidemment pas un génitif : il restreint l'expression générale de *Nouveau Testament* et équivaut

des *Acta Edessena*, a lui-même suivi le *Diatessaron* dans ses citations scripturaires. Malheureusement ces citations sont trop rares pour que leur comparaison avec le texte de la concordance reconstitué en partie par M. Zahn donne une conclusion péremptoire. On arrive cependant à des probabilités. Il est bien remarquable d'abord qu'aucune d'elles (et cela s'applique même aux simples allusions) ne sort du cadre du *Diatessaron* tel que nous le connaissons[1]. De plus, M. Zahn a déjà observé[2] l'emploi fait par la *Doctrine d'Addaï* (texte, p. 27, l. 16) des termes ܟܐ̈ܢܐ ܘܙܕ̈ܝܩܐ (= δικαίων), conformément au *Diatessaron* (§ 97, p. 214, ... *et* justos *non impedivit* ... *Multi* justi...), au lieu du terme ܩܕ̈ܝܫܐ (= ἁγίων) de la Peschittâ (Matth., xxvii, 52)[3]. Il faut remarquer encore la pensée, plusieurs fois exprimée[4], que pour le seul Jésus descendu aux enfers beaucoup en sont remontés, pensée qui se

à ܗܘܝ, en grec τὴν καινὴν διαθήκην, τὸ διατεσσάρων. La glose de Bar-Ali (P. Smith, *Thes. syr.*, I, p. 869) présente un idiotisme analogue. M. Cureton a traduit : ... *to the reading of the Old Testament and the New of Ditonron (= Diatessaron)*; M. Phillips : ... *to the reading of the Old and New Testament, of the Diatessaron.* La traduction de Cureton est défectueuse; mais M. Zahn (*Tat. Diat.*, p. 94) a tort de trouver mauvaise celle de M. Phillips. Grâce à la virgule qui les précède (et que M. Zahn supprime dans sa citation), les mots *of the Diatessaron* dépendent immédiatement de *to the reading* et non point de *New Testament*.

1. V. Zahn, *Tat. Diat.*, p. 96, texte et note. A cette assertion générale il faudrait cependant faire peut-être deux exceptions. Ainsi (texte, p. 23, trad., p. 23), Addaï dit aux Édesséniens que Dieu fait « *descendre sa pluie et luire son soleil sur eux, bien qu'ils adorent ses œuvres au lieu de l'adorer lui-même* », allusion évidente à Matth., v, 45 (les expressions employées sont les mêmes que dans la Peschittâ). Or, dans le passage correspondant du Diatessaron (§ 17, p. 134 : *der sich erbarmt über die, welche den Dank verweigern*), ce n'est pas saint Matthieu qui est suivi, mais plutôt saint Luc, vi, 35, lequel ne contient pas la métaphore. — De même, la circonstance du crucifiement des deux voleurs l'un à la droite, l'autre à la gauche de Jésus (*Doct. d'Add.*, texte, p. 12, trad., p. 12, dans l'histoire de Protonicé) ne paraît pas s'être trouvée dans le *Diatessaron* (§ 96, p. 213). — Mais en supposant même l'absence, dans cet ouvrage, de ces deux détails, on comprend aisément un emprunt inconscient de l'auteur de la *Doctrine* au texte canonique qu'il connaissait.

2. *Tat. Diat.*, p. 96; cf. p. 216.

3. M. Zahn (p. 96) observe de plus l'emploi de la finale de saint Marc, xvi, 15 (*Doct. d'Add.*, texte, p. 8, dern. ligne) : l'observation ne prouve rien : la finale de saint Marc est contenue dans la Peschittâ. Dans un premier passage (texte, p. 8, dern. ligne), la *Doctrine* cite saint Marc, xvi, 15; dans un second (texte, p. 20, l. 13 et suiv.), elle fait allusion à saint Matthieu, xxviii, 19; mais elle ne mêle pas, comme le *Diatessaron* (§ 100, p. 218, 219), les deux auteurs ensemble.

4. *Doct. d'Add.*, texte, p. 8 et 19, trad., p. 9 et 18.

retrouve dans l'ouvrage de Tatien[1], mais non dans les Évangiles séparés; et enfin les circonstances de la passion du Sauveur données aux pages 27 et 28 (texte) de la *Doctrine*. Dans ce dernier passage, l'apôtre dit aux Édesséniens : « *Car si ceux qui le crucifièrent n'avaient pas connu qu'il était le Fils de Dieu, ils n'auraient pas proclamé la désolation de leur cité, ni ils ne se seraient pas écriés* « *Malheur!* » *sur eux-mêmes*[3]. » Les deux particularités sont aussi mentionnées dans le commentaire de saint Éphrem et dans le *Diatessaron* : *Cum autem eis sol naturalis defecisset*, dit le saint docteur[4], *tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat excidium urbis suæ advenisse. Venerunt, ait* (peut-être *aiunt*), *judicia dirutionis Hierosolymorum*; et le *Diatessaron*[5] : *Vox altera væ facta est in ore eorum et complosio manuum in pectore eorum ... Væ fuit, væ fuit nobis; Filius Dei erat hic*[6].

Au moment où parut la *Doctrine d'Addaï*, le livre de Tatien n'était donc point oublié : il soutenait encore la lutte contre son rival, la Peschittâ. Ceci nous reporte au plus tard à la première moitié du v[e] siècle. — Maintenant un coup d'œil sur la *christologie* va préciser ce résultat. Car on n'entend dans la *Doctrine* aucun écho des grands débats qui éclatèrent au concile d'Ephèse de 431, et auxquels Rabbulas prit une part si active. Ces querelles, on le sait, ne se terminèrent

1. § 97, p. 215 : *Pro uno multi ascenderunt.*
2. Trad. angl., p. 27.
3. ... ܐܦ ܠܐ ܗܘܘ ܥܠܠ (Curet. ܐܥܠܠ) ܢܦܫܗܘܢ ܘ̈ܝܐ (Curet. ܘܝܐ) ܡܛܥܢܝܢ ܗܘܘ. M. Phillips traduit ce dernier membre par *also they would not have brought down woes upon themselves, ils n'auraient pas attiré de malheurs sur eux.* Ce n'est point le sens de ܛܥܢ combiné avec ܘܝܐ (P. Smith, *Thes. syr.*, I, p. 1502, *alicui væ injunxit, dire à quelqu'un Malheur!*) M. Cureton (*Anc. syr. doc.*, trad., p. 10 (a mieux traduit quant à cette expression : *Nor would they have divulged the affliction of their soul in crying Woe!* Sa leçon ܘܝܐ (sans ribbui) est peut-être meilleure.
4. *Evang. concord. expos.*, p. 246; ap. Zahn, *Tat. Diat.*, p. 217.
5. § 97, p. 215; la citation provient également du commentaire de saint Éphrem.
6. La version curetonienne contient aussi cette exclamation; mais il paraît plus naturel de croire que la *Doctrine d'Addaï* l'a prise du *Diatessaron*. Cf. le ms. latin *San-Germanensis* (Sabatier, III, 372) : *Revertebantur dicentes* : *Væ vobis* (l. nobis) *quæ facta sunt hodie propter peccata nostra : appropinquavit enim desolatio Jerusalem.*

point, à Édesse même, avec le concile; et le successeur de Rabbulas, Ibas, eut à pâtir de l'opposition qu'il avait faite à son prédécesseur. Or, au point de vue christologique, la pensée de notre document est exacte[1]; mais il ne la produit pas avec cette insistance et entourée de ces formules que présenterait nécessairement un ouvrage composé au milieu des partis et des controverses. L'auteur est au courant des décisions de Nicée; il semble ignorer la question nestorienne. Si l'on fait attention que les écrits auxquels nous l'avons comparé plus haut[2] offrent le même caractère[3], on sera naturellement amené à placer sa composition avant l'année 430.

C'est donc dans l'intervalle des quarante ans écoulés entre cette époque et l'an 390, à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle, qu'a eu lieu le remaniement définitif des *Acta Edessena* d'où est sortie la *Doctrine d'Addaï*. Les éléments font défaut pour préciser davantage. D'une part, en effet, la mention répétée d'une révolte de l'Espagne[4] pourrait faire supposer que, au moment où l'auteur écrivait ce détail, cette province attirait par quelque événement analogue l'attention de l'empire. Une date correspondant bien à cette donnée serait celle des années 408 et suivantes, où l'Espagne fut successivement soustraite à la domination d'Honorius par Cons-

1. Le monophysisme est en tout cas nettement écarté (texte, p. 14, l. 3 et suiv.; p. 20, l. 10 et suiv.). La tendance à Édesse était du reste généralement plus favo-aux Orientaux qu'à saint Cyrille, malgré l'adhésion de l'évêque.

2. V. p. 107 et suiv.

3. M. Lipsius (*Dict. of christ. biog.*, I, p. 20) trouve cependant à la *Doctrine de Simon Pierre* « quelque couleur monophysite ». Mais l'expression qu'il vise évidemment, *Il (Jésus) a mêlé* (ܚܠܛ) *sa divinité avec notre humanité* (*Anc. syr. doc.*, texte, p. 37, l. 24), se justifie parfaitement dans le sens orthodoxe (V. Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 80 et suiv.). La leçon n'est du reste pas très-sûre (Curet., *Anc. syr. doc.*, p. 174 et suiv.).

4. *Doct. d'Add.*, trad., p. 10 et 37. Cette guerre est absolument légendaire. M. Cureton (*Anc. syr. doc.*, p. 160) essaie de l'expliquer par une confusion de l'auteur entre les Ibères (Espagnols) et les Ibériens ou habitants de l'Ibérie. L'explication est aussi inacceptable que le fait. Les Ibériens, dans la guerre de Tibère contre Artaban, ne furent pas les ennemis mais les alliés des Romains (V. Tillemont, *Hist. des emp.*, I, Tibère, art. XXX). — Il est à remarquer que les *Actes de Ḥabib* font partir Constantin d'Espagne pour venir attaquer Licinius (*Anc. syr. doc.*, trad., p. 84).

tantin, puis à celle de Constantin par Gérontius, et enfin passa aux mains des Vandales, des Suèves et des Alains[1]. D'autre part, la puissante impulsion imprimée à Édesse par saint Éphrem († 373) nous inviterait à chercher plus près du grand docteur syrien l'origine du mouvement littéraire auquel appartient la *Doctrine d'Addaï*. Dans cette incertitude, le mieux est de s'en tenir aux résultats acquis.

1. Tillemont, *Hist. des empereurs*, V, L'emp. Honoré, art. XXVII, XXXVIII et XXXIX. L'Espagne continua du reste à être le théatre de luttes continuelles soit des Barbares entre eux, soit avec les Romains.

CHAPITRE IV

LA VALEUR HISTORIQUE DE LA LÉGENDE

J'ai dû employer jusqu'ici, faute d'un autre, le terme de *légende*, pour désigner l'ensemble des renseignements d'Eusèbe et de la *Doctrine d'Addaï* sur les origines de l'Église d'Édesse, par opposition aux données que nous fournit l'histoire incontestablement authentique. Le moment est venu de vérifier la valeur de cette appellation, de rechercher ce qu'il y a de vrai dans ces renseignements, et d'en tirer, s'il se peut, quelque complément aux résultats consignés dans le premier chapitre de ce travail.

Le récit d'Eusèbe étant le plus ancien des deux textes, c'est lui, naturellement, qu'il faut prendre pour base de cette critique [1].

D'après la légende donc, la ville d'Édesse aurait été évangélisée dès l'an 29 ou 30, par un des soixante-douze disciples nommé Addaï ou Thaddée, à la suite d'un échange de lettres entre son roi Abgar et Jésus-Christ. Abgar est un personnage parfaitement historique, contemporain en effet du Sauveur. Il est le quinzième roi d'Édesse, et le cinquième de ce nom [2]. Le surnom d'Ouchamâ, *le Noir*, lui a été donné on ne sait trop pourquoi [3]. Denys de Telmaḥar lui attribue trente-sept ans et un mois de règne, de l'an 9 à l'an 46 après Jésus-Christ, ou plutôt, suivant la chronologie rectifiée de M. Gutschmid [4], de l'an 13 à l'an 50. L'unique fait certain que l'his-

1. Cela n'empêche pas évidemment qu'on ne puisse avoir recours aux renseignements traditionnels contenus dans le document syriaque, et en examiner aussi la valeur.

2. Denys de Telmaḥar, dans Assemani, *B. O.*, I, p. 417 et suiv. — Sur le nom d'Abgar, v. l'intéressante dissertation de M. Wright dans le *Dict. of christ. biog.*, I, p. 5.

3. V. plus haut, p. 47, les explications de ce surnom données par les auteurs.

4. *Die Königsnamen*, etc., dans le *Rheinisches Museum, neue Folge*, 1864, XIX, 2, p. 171 et suiv.

toire profane nous rapporte de lui est assez peu honorable pour son caractère. Tacite a raconté[1] comment les Parthes, fatigués de la tyrannie de Gotarzès, demandèrent à Rome qu'on leur envoyât, pour régner à sa place, Méherdate, fils de Vononès et descendant de Phraate, qui se trouvait en otage dans cette ville. Méherdate arriva accompagné d'une armée romaine et de C. Cassius. Abgar, comme Izate d'Adiabène, était l'allié secret de Gotarzès; mais il dissimula, vint rejoindre Méherdate à Zeugma, et le retint longtemps à Édesse au milieu des fêtes et des plaisirs, laissant ainsi à l'ennemi le temps d'organiser ses forces. Puis, quand l'armée de Méherdate, épuisée par les marches, rencontra celle de son rival, Abgar abandonna le malheureux prince et le laissa battre et prendre par Gotarzès (49 ap. J.-C.).

Cette trahison, on le voit, nous donne une pauvre idée du roi d'Édesse. Quant aux détails fournis par Moyse de Khorène[2] sur le reste de son règne, aussi bien qu'à l'épisode de son séjour à Rome raconté par Procope[3], on ne saurait leur accorder aucune confiance.

Nous allons voir que le récit de sa correspondance avec le Sauveur n'en mérite pas davantage.

De graves autorités ont soutenu l'authenticité de cette correspondance[4]; et j'avoue que si l'on veut plaider seulement la question de possibilité, il n'y a rien à dire. La renommée de Jésus dépassa, même pendant sa vie, nous le savons[5], les frontières de la Palestine; et l'on ne trouvera rien d'invraisemblable en ce qu'un dynaste de Mésopotamie, informé soit par le bruit public, soit par une circonstance

1. *Annales*, liv. XI, 10; liv. XII, 10-14. Tacite appelle le roi d'Édesse *rex Arabum Acbarus*: le mélange de la population dans l'Osrhoène occasionnait facilement ces confusions, surtout pour un étranger (v. plus haut, p. 13, note 1).
2. *Hist. d'Arm.*, II, 26 et suiv.
3. *De bello persico*, II, 12.
4. Tillemont, *Mémoires*, I, Saint Thomas, texte et note VII. — Assemani, *Bibl. orient.*, I, p. 554. — Cave, *Hist. litter.*, p. 2 et 3. — Grabe, *Spicilegium*, I, p. 1 et suiv., 319 et suiv. — Rinck, *Zeitschr. f. histor. Theol.*, 1843, II, p. 3 et suiv. — Cureton, *Anc. syr. doc.*, préf., p. II. — Phillips, *The doct. of Add.*, préf., p. IV et suiv.
5. *Joann.*, XII, 20, 21.

analogue à celle que mentionne la *Doctrine d'Addaï*, des merveilles opérées par le « bon médecin », ait songé à profiter pour lui-même de son bienfaisant pouvoir. Mais il ne s'agit pas ici de possibilité ou de vraisemblance, il s'agit du fait tel que nous le présente Eusèbe, la plus ancienne source qui nous le rapporte.

C'est ce fait qu'on ne saurait accepter.

Il y a d'abord contre lui le décret du Pseudo-Gélase qui déclare formellement apocryphes les lettres d'Abgar à Jésus et de Jésus à Abgar[1]. Ce décret, il est vrai, même en supposant son autorité recevable, n'a pas empêché plusieurs catholiques de soutenir l'authenticité des deux écrits. Il nous apprend cependant ce que l'on pensait à Rome de cette authenticité au v[e] ou au vi[e] siècle, c'est-à dire à un moment où la grande littérature chrétienne commençait à disparaître, et la science des origines à s'affaiblir.

Mais ce fait de la correspondance du Sauveur et du roi a surtout contre lui la texture même de la lettre d'Abgar.

Ici un examen attentif de cette composition, telle qu'elle se trouve dans Eusèbe, devient nécessaire.

Que l'on remarque d'abord l'ordre suivi dans l'énumération des miracles du Sauveur : « *Tu fais voir les aveugles, marcher les boiteux, tu purifies les lépreux*[2] », il est exactement le même que celui qui est suivi par les évangélistes rapportant la réponse de Jésus-Christ aux envoyés de Jean-Baptiste[3]. Abgar, il est vrai, intercale ensuite les mots « *Tu chasses les esprits impurs et les démons, tu guéris les maladies invétérées* », mais il reprend aussitôt avec les évangélistes : « *et tu ressuscites les morts* » ; et l'on va voir que l'intercalation signalée, au lieu d'affaiblir mon argumentation, la fortifie. Si la lettre d'Abgar, en effet, est de fabrication postérieure, comme j'essaie de l'établir, l'auteur a dû puiser dans le

1. Mansi, VIII, p. 152.

2. Eusèbe omet les mots « *et tu fais entendre les sourds* » qui se trouvent dans la *Doctrine d'Addaï*.

3. *Matth.*, XI, 5 ; *Luc.*, VII, 22.

Diatessaron ou dans la *version curetonienne* l'énumération dont il s'agit. Or il est remarquable que, dans cette dernière version, *Matth.*, xi, 5, au lieu de l'ordre « *les sourds entendent*, *les morts ressuscitent*, *les pauvres sont évangélisés* » que présente le texte grec, nous trouvons l'ordre « *les sourds entendent*, *les pauvres sont évangélisés*, *les morts ressuscitent*[1]. » Le commentaire de saint Éphrem suppose que le *Diatessaron* offrait également cette seconde disposition[2]. Le fabricateur, après avoir copié la première partie du texte, s'est donc trouvé en présence du « *pauperes evangelizantur* » ; ce détail ne convenait ni au but de la lettre, qui était d'obtenir que Jésus vînt *guérir* le roi, ni au roi qui ne pouvait se ranger parmi les *pauvres* évangélisés. L'auteur l'a donc supprimé, mais, afin de remplir le vide, il a fait un emprunt au verset qui précède celui-ci dans saint Luc, et l'a introduit dans sa composition : « *Et à cette heure même*, dit l'évangéliste, [Jésus] *en guérit plusieurs de maladies*, *de plaies et d'esprits mauvais*[3]. »

Il est donc avéré que la lettre d'Abgar contient une citation de l'Évangile : c'est assez pour qu'on doive rejeter son authenticité. Mais, de plus, n'est-il pas singulier que des miracles qu'il rapporte Abgar conclue précisément que Jésus-Christ est Dieu (ὁ Θεὸς), ou le fils de Dieu (ἢ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ)[4] ? Il est en réalité l'un et l'autre ; mais pourquoi ne pas conclure simplement qu'il est un thaumaturge, ou *un* dieu, ou même le fils d'*un* dieu descendu du ciel, comme on le rapporte des dieux du paganisme ? Cela était beaucoup plus conforme aux idées polythéistes d'Abgar[5].

1. On ne sait pas l'ordre présenté par la version dans le passage parallèle de saint Luc, vii, 22 : il y a une lacune à cet endroit dans le texte de Cureton.
2. Zahn, *Tat. Diat.*, texte § 26 et note 2, p. 145, 146.
3. *Luc.*, vii, 21. Ce verset pouvait se trouver dans le *Diatessaron*, § 26.
4. Il faut remarquer que, le syriaque n'ayant pas l'article, l'expression de l'original, reproduite probablement par la *Doctrine d'Addaï*, est moins précise pour ὁ θεὸς (ܐܘ ܐܠܗܐ ܐܢܬ) ; mais elle l'est autant pour υἱὸς τοῦ θεοῦ (ܐܘ ܒܪܗ ܐܠܗܐ, ܐܢܬ).
5. Il serait permis d'ajouter qu'Abgar n'a pas dû se nommer lui-même *Ouchamâ*, mot qui semble bien s'être trouvé dans le texte primitif d'Eusèbe, et par

La lettre d'Abgar à Jésus est donc apocryphe.

Par conséquent la réponse du Sauveur l'est également, bien qu'on ne trouve pas dans son texte des preuves aussi concluantes contre son authenticité. La première phrase cependant « *Heureux* [es-tu] *d'avoir cru en moi sans m'avoir vu* », Μακάριος ὁ πιστεύσας ἐν ἐμοὶ, μὴ ἑωρακώς με, semble bien une allusion à *Joann.*, XX, 29 : Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες[1].

Le fait de la correspondance d'Abgar et de Jésus étant controuvé, celui de la venue d'Addaï à Édesse au premier siècle se trouve par là même gravement ébranlé. Car il faut remarquer que ces deux faits sont en connexion étroite et s'appuient ou se ruinent mutuellement. La réponse de Jésus n'a pas de sens si elle n'annonce l'envoi prochain de l'apôtre ; d'autre part, le personnage de l'apôtre devient flottant s'il ne se rattache à la promesse de Jésus. Les arguments apportés contre le premier de ces faits atteignent donc aussi le second, et la preuve plus directe qui va être proposée contre le caractère et la venue d'Addaï fera ressortir encore le peu de confiance que mérite la correspondance du Sauveur et du roi.

Cette preuve, c'est la *Doctrine d'Addaï* elle-même qui va nous la fournir.

D'après sa relation, en effet, sur l'ordination de Palout[2], relation reproduite dans les *Actes de Barsamya*[3], Palout aurait été consacré par Sérapion d'Antioche (189 ou 192-209). Il n'a donc été évêque d'Édesse que vers l'an 200. Ce renseignement se trouve confirmé par ailleurs. Jacques d'Édesse, dans sa *treizième lettre* à Jean le Stylite, nous a conservé un mot de saint Éphrem, d'après lequel les hérétiques donnaient encore aux catholiques, du temps du saint docteur, le surnom

conséquent, dans celui qu'il a traduit (v. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 15, note); mais inutile d'insister sur ce détail.

1. Le passage pouvait se trouver dans le *Diatessaron*, § 98. — Quant à l'allusion du Sauveur « *Car il est écrit de moi,* etc. », elle peut se rapporter à *Isaïe*, VI, 9, 10.

2. Trad., p. 50.

3. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 71.

de *Paloutiens*[1]. On ne voit pas trop, si Palout a vécu à la fin du Ier siècle (vers 70-80), à quels souvenirs son nom a pu se rattacher pour que des hérétiques venus plus tard l'appliquassent aux catholiques. Il est plus naturel de penser que Palout était évêque au moment de leur séparation de l'Église, et qu'ils ont voulu par là présenter leurs adversaires comme un parti. Maintenant, quels étaient ces hérétiques dont la tradition a pu se perpétuer ainsi jusqu'à la fin du IVe siècle? — Difficilement des hérétiques de la fin du Ier, mais bien plutôt ceux-là même qui sont mentionnés par saint Éphrem dans le sermon où se trouve le passage en question, c'est-à-dire les Marcionites, les Bardesanites, les Manichéens, les Sabbatiens ou les Quqoiens. Entre ceux-là, M. Zahn[2] croit qu'il s'agit plus spécialement des premiers. Les Bardesanites et les Manichéens n'ont formé qu'assez tard un parti à Édesse; les autres sont peu connus[3]. C'est donc au moment où apparurent à Édesse les Marcionites, c'est-à-dire vers la fin du second siècle, qu'il faut placer l'épiscopat de Palout; et par là se trouve confirmée la date de la *Doctrine d'Addaï*, qui en fait un contemporain de Sérapion.

Nous arrivons du reste au même résultat par un autre côté. Suivant les *Actes de Barsamyâ*[4] et les indications, moins expresses toutefois, de la *Doctrine d'Addaï*[5] et des *Actes de Scharbil*[6], Barsamyâ a été le second successeur de Palout. D'autre part, suivant les mêmes *Actes de Barsamyâ*[7] et

1. Wright, *Catal.*, II, p. 600; *Journal of sacr. liter.*, 1867, p. 430. Ce passage appartient au *deuxième sermon contre les hérétiques* (*S. Ephr. opp. syr.*, II, p. 440 E), mais le texte imprimé ne le contient pas.

2. *Tat. Diat.*, p. 379.

3. M. Hort (*Dict. of christ. biog.*, art. Cucojo, I, p. 719) regarde les *Quqoiens* comme une secte de valentiniens de la seconde moitié du IIe siècle. — Quant aux *Sabbatiens*, on ne saurait les identifier avec les disciples de Sabbatius qui ne parut qu'un peu plus tard (Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 18). S. Éphrem leur reproche de se soumettre à une femme. Faut-il les confondre avec les Masbothéens (Eus., *Hist. eccl.*, IV, 22, 5, 6. Cf. Castelli, *Lexic. heptagl.*, II, p. 3685)??

4. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 71.

5. Trad., p. 33; comp. trad., p. 39.

6. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 43.

7. *Loc. cit.*

de Scharbîl[1], il a été le contemporain de Fabien de Rome (236-250); et, bien que dans le récit on en fasse un confesseur sous Trajan, la teneur de ces *Actes,* et surtout l'édit de tolérance signalé à la fin de ceux de Barsamyâ[2] indiquent plutôt aussi la persécution de Valérien (253-260) ou celle de Dèce (249-251)[3]. C'est dans l'une de ces deux persécutions que Scharbîl a été martyrisé, et Barsamyâ sur le point de l'être. La vraisemblance est pour celle de Valérien. Soit donc 250 ou 260 l'époque de la confession de Barsamyâ: son épiscopat peut avoir commencé vers l'an 230 ou 240; celui de 'Abschelamâ, son prédécesseur, vers l'an 210 ou 220; et enfin celui de Palout vers l'an 190 ou 200[4]. Nous retrouvons ainsi la date donnée par la *Doctrine d'Addaï,* et déjà vérifiée. Palout est bien un contemporain de Sérapion, et son épiscopat doit se placer entre le IIe et le IIIe siècle.

La personne qui a écrit la fin de la *Doctrine d'Addaï* et celle des *Actes de Barsamyâ* n'était donc pas une ignorante, comme le dit M. Phillips[5] après M. Cureton, mais au contraire, sur ce point du moins, fort bien renseignée[6].

Maintenant, arrivons à Addaï. La tradition édessénienne, représentée par la *Doctrine d'Addaï* et les *Actes de Scharbîl*[7], nous donne Palout comme le disciple et le second successeur de l'apôtre. Si nous suivons la même progression que ci-dessus, et assignons vingt ans d'épiscopat environ à chaque titulaire, le commencement de celui d'Addaï se placera vers l'an

1. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 61.
2. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 69, 70.
3. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 9, 10. — L'Abgar dont il est question dans les *Actes* pourrait être l'Abgar contemporain de Gordien (238-244), ou peut-être un successeur (v. Bayer, *Hist. Osrh. et Edess.*, p. 202 et suiv.; Marquardt, *Röm. Staatsverw.*, 2e éd., p. 436). — Les *Actes* de saint Lucien, martyr (Surius, 7 Janvier, I, p. 97; *Acta SS.*, I, p. 359), qui nous parlent de son séjour à Édesse vers 250-260, ne nous disent pas quel évêque gouvernait alors cette Église. Ils mentionnent seulement un certain Macaire qui y enseignait l'Ecriture sainte.
4. C'est à peu près la durée la plus longue que nous autorise à donner à leur épiscopat celle des trois premiers pour lesquels nous la connaissions : Sâ'ad, 313-323 ou 324; Aitallâhâ, 324-346; Abraham, 346-361 (Assem., *B. O.*, I, p. 424).
5. *The Doct. of Add.*, trad., p. 50, note.
6. V. Nöldeke, *Liter. Centralbl.*, 1876, n° 29, p. 938; Nestle, *Theolog. Literaturzeit.*, 1876, n° 25, p. 644.
7. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 43. Les *Actes de Barsamyâ* n'en parlent pas.

150 ou 160, c'est-à-dire à l'époque précise à laquelle l'histoire bien authentique nous prouve l'existence d'une chrétienté dans l'Osrhoène, 120 ou 130 ans plus tard que ne le suppose la légende.

La venue d'Addaï à Édesse immédiatement après l'Ascension du Sauveur et la qualité de *disciple* qu'on lui donne sont donc une fiction, aussi bien que la correspondance d'Abgar et de Jésus.

On objectera peut-être à cette conclusion que la liste épiscopale sur laquelle nous nous appuyons a des lacunes, et qu'il faut introduire de nouveaux noms entre Addaï et Palout, ou entre Palout et Barsamyâ. — L'objection est absolument gratuite. Si les auteurs de la *Doctrine d'Addaï* et des *Actes de Barsamyâ* avaient connu ces noms, ils les auraient signalés. La tradition édessénienne affirme que Palout est contemporain de Sérapion d'Antioche, et Barsamyâ contemporain de Fabien de Rome ; mais elle n'affirme pas moins énergiquement (et ce second témoignage est peut-être plus ancien que le premier) que Palout est le disciple d'Addaï, et Barsamyâ le disciple de Palout [1]. Il faut renoncer à un système de défense qui ne se fonde sur rien.

Il faut renoncer, par conséquent, aussi à trouver une Église organisée dans l'Osrhoène avant le milieu du IIe siècle. L'histoire, en nous apprenant l'existence certaine de cette Église vers l'an 170 environ, ne nous interdisait pas de remonter plus haut par des inductions solides, et de rechercher l'origine de cette chrétienté au commencement du IIe et même dans la seconde moitié du Ier siècle. Ces inductions trouvaient une base dans les conditions spéciales du pays. Édesse était un point avantageux, qui devait naturellement attirer l'attention des missionnaires chrétiens. Elle ouvrait à

1. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 13. Dans la *Doctrine des Apôtres* (*Anc. syr doc.*, trad., p. 34), Aggaï est bien aussi le disciple d'Addaï ; dans l'addition à la *Doctrine d'Addaï* (trad., p. 50), Palout est bien le successeur immédiat d'Aggaï ; et dans ce même document (trad., p. 33), comme dans les *Actes de Scharbil* (*Anc. syr. doc.*, p. 43), Barsamyâ est bien le disciple et, l'on peut ajouter, le second successeur de Palout.

leur prédication la haute Mésopotamie, comme Alexandrie ouvrait l'Égypte. On y rencontrait à la fois l'élément grec et l'élément barbare; sa langue était à peu près celle des apôtres ; et enfin la présence, dans cette ville, de Juifs nombreux, si elle pouvait apporter de sérieux obstacles aux progrès de l'Évangile, pouvait aussi les favoriser, en permettant aux nouveaux chrétiens de se dissimuler quelque temps dans leurs rangs[1]. — Ces considérations et d'autres encore étaient de nature, je le répète, à nous faire admettre l'existence probable d'une Église organisée à Édesse bien avant le milieu du second siècle. L'étude de la légende vient renverser cette induction. Le commencement vrai de l'épiscopat d'Addaï se place précisément vers le milieu du second siècle[2], et Addaï est bien, la tradition édessénienne tout entière l'affirme, le premier apôtre d'Édesse. Il tient dans la liste épiscopale le premier rang : avant lui, on ne connaît que Jésus-Christ et l'apôtre saint Thomas : des cent vingt ans qui l'en séparent on n'a conservé aucun souvenir, aucun nom. — Bien plus, l'infidélité du fils d'Abgar, meurtrier d'Aggaï, n'est-elle pas un souvenir de l'infidélité même de sa capitale ? Les *Actes de Scharbil* supposent que le paganisme y était encore, sous Trajan et Abgar VII (108-115), la religion officielle. Il y a donc eu, d'après la légende, une interruption dans la vie chrétienne de la ville. La légende ne pouvait éviter cet aveu. Une fois, en effet, Addaï et Aggaï rattachés aux apôtres, le vide qui existait avant eux se retrouvait de nouveau. On le constate à demi, en faisant des successeurs d'Abgar le Noir des païens, et en supposant que, pendant ce temps, l'Église chrétienne a continué de vivre, entourée de la persécution. Mais le souvenir de Palout est trop intimement lié à celui de Sérapion. L'hiatus réapparaît : on a bien pu le rapprocher de quarante ans : on n'a pu le supprimer.

1. La présence du juif Tobie de Palestine dans la *Doctrine d'Addaï* est ici caractéristique.
2. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 41 et suiv.

Loin donc de nous faire remonter dans l'antiquité plus haut que l'histoire, la légende nous ferme plutôt le chemin de ce côté. — Mais, au moins, nous donne-t-elle dans Addaï, Aggaï et Palout des personnages réels, et ont-ils été vraiment les trois premiers évêques d'Édesse ?

Le caractère historique de Palout ne fait pas de difficulté : il ressort suffisamment de ce qui a été dit plus haut. Pour les autres, c'est différent : M. Lipsius n'admet pas qu'ils aient jamais eu la dignité qu'on leur prête, ni même qu'ils aient jamais existé : Palout est le premier évêque d'Édesse ; Addaï et Aggaï ne sont qu'une fiction[1].

Cette façon de traiter la légende me semble un peu radicale. Je suis porté, en ce qui me concerne, à regarder Addaï et Aggaï comme des personnages aussi réels que Palout, comme ses deux prédécesseurs sur le siège métropolitain de l'Osrhoène. — C'est ce qu'il faut établir.

Commençons par Aggaï.

Il est bien remarquable d'abord que son souvenir est localisé en un endroit très-précis. A la fin du IV[e] siècle ou au commencement du V[e], quand s'écrivait la *Doctrine d'Addaï*, on montrait son tombeau « *à l'intérieur de la porte du milieu de l'église, entre les hommes et les femmes*[2] ». Voilà un de ces détails que l'imagination n'invente guère : M. Zahn observe d'ailleurs[3] que toute cette histoire d'Aggaï porte un cachet prosaïque mal en rapport avec une création de pure fantaisie. — Ensuite, on peut demander s'il n'est pas vraisemblable qu'il y ait eu, avant Palout, un évêque à Édesse. Celui-ci, nous l'avons vu, était contemporain de Sérapion. S'il a été réellement consacré par lui, il n'a pu gouverner cette Église avant 190. Le fait qu'il a eu pour second successeur

1. *Die Edess. Abgs.*, p. 9; *Die apocryph. Apostelgesch.*, II, 2e part., p. 198 et suiv. Dans son article THADDÆUS (*Dict. of christ. biog.*, IV, p. 880), M. Lipsius admet cependant qu'Aggaï a peut-être été non pas le premier évêque, mais le premier missionnaire d'Édesse. — M. Zahn, au contraire, croit au caractère historique des deux personnages (*Tat. Diat.*, p. 381 et suiv.).

2. *Doct. d'Add.*, trad., p. 49.

3. *Tat. Diat.*, p. 381 et suiv.

Barsamyâ nous interdit, au reste, de faire commencer plus tôt son épiscopat. Mais, d'autre part, les faits historiques mentionnés dans le premier chapitre de ce travail vont à nous montrer qu'une Église organisée existait à Édesse avant cette époque. En 190, Bardesane et Abgar VIII devaient être bien près de devenir chrétiens s'ils ne l'étaient déjà. Le premier était âgé de trente-six ans ; le second en avait régné quatorze : ils n'ont pas été les premières conquêtes de la hiérarchie ecclésiastique. — Vers l'an 197, les Églises de l'Osrhoène se réunissent en concile : elles étaient dès lors assez considérées pour qu'on demandât leur avis dans une question d'intérêt général. Il est difficile que, en si peu de temps, l'Église d'Édesse ait pu essaimer ainsi, et conquérir, avec les Églises fondées par elle, cette considération. — Vingt années auparavant, vers 172 ou 173 au plus tard, Tatien arrive en Mésopotamie, y trouve des chrétiens, et écrit pour eux une concordance évangélique. Il faudrait donc supposer qu'une ville considérable comme l'était alors Édesse, la capitale d'un royaume à demi indépendant, éloignée des grands centres ecclésiastiques, est restée trente ans environ sans évêque, alors qu'on tendait, en Orient, à les multiplier partout. Cette hypothèse est du tout improbable. Palout n'est pas le premier évêque d'Édesse : il y en a eu au moins un autre avant lui. Mais qui? — La tradition locale nous répond : « Aggaï. » Il faut accepter son témoignage.

Maintenant, Aggaï a-t-il été réellement martyr? C'est un fait qui reste incertain. A ce moment, c'est-à-dire depuis la guerre des Parthes (162-165), Édesse, tout en ayant un roi, se trouvait sous la domination romaine[1]. Il est toutefois peu probable que la persécution de Marc-Aurèle (161-180) l'ait atteinte directement. Il faudrait plutôt songer à une persécution de Ma'nou VIII rétabli sur son trône (163-176)[2],

1. Marquardt, *Röm. Staatsverwalt.*, 2e éd., p. 436. — Tillemont, *Hist. des emper.*, II, Marc-Aurèle, art. VIII.

2. Denys de Telmahar, dans Assem., *B. O.*, I, p. 422, 423. Il y a dans la donnée du chroniqueur une légère contradiction relativement aux années du règne de ce prince.

qui aurait interrompu quelque temps la succession épiscopale[1]. Mais on peut aussi croire que nous avons là une circonstance de pure invention, imaginée comme une conséquence nécessaire de l'infidélité des successeurs d'Abgar[2].

Aggaï est donc un personnage historique. — Mais alors, pourquoi pas Addaï? Nous n'avons aucune raison de faire entre les deux une différence. Le document mentionnant le second est même beaucoup plus ancien que celui qui mentionne Aggaï. Ce document est tout au plus d'un siècle postérieur à Palout. Si celui-ci avait vraiment fondé l'Église d'Édesse, il eût peut-être alors été difficile de lui substituer, dans la tradition, un personnage complètement imaginaire. Au moins, si l'on voulait inventer et faire du nouveau, fallait-il désigner comme fondateur du premier siège de l'Osrhoène un apôtre ou un disciple connu par l'Évangile. Au lieu de cela, on nous présente un disciple inconnu, qu'on fait naître dans une bourgade de la Palestine : on lui crée un nom qui ressemble à s'y méprendre à celui d'un apôtre, et la tradition locale s'obstine à l'en distinguer[3]. Cette contradiction dans une ambition qui, d'un côté, veut rattacher par des rapports spéciaux l'Église d'Édesse à Jésus-Christ, et qui, d'autre part, alors que raisonnablement elle pourrait viser plus haut, désigne pour remplir les promesses divines un personnage ignoré ; cette contradiction, dis-je, ne s'explique que par la nécessité imposée par les faits. Le premier évêque d'Édesse s'appelait bien réellement Addaï : son nom était trop en possession de la langue et de la mémoire des fidèles pour qu'il fût possible de lui en substituer un plus célèbre. Force a été de le maintenir, et de transformer la personne en un des disciples que l'Évangile ne nomme pas[4].

1. Moyse de Khorène donne au persécuteur d'Aggaï le nom d'Ananoun (= Ma'nou. — *Hist. d'Arm.*, II, 34).

2. V. plus haut, p. 144.

3. Dans l'évangile de Nicodème, pars I, *Gesta Pilati*, on trouve parmi les trois témoins de l'Ascension de Jésus un docteur (le texte grec B dit *un soldat*) nommé Ἀδᾶς et un Lévite nommé Ἀγγαῖος (Tischendorf, *Ev. apocr.*, 1e éd., p. 242, 296, 350, et 396). Ces *Actes*, dans leur première rédaction, sont postérieurs à Eusèbe (Lipsius, *Dict. of Christ. biog.*, II, p. 709).

4. Le souvenir d'Addaï était rattaché, comme celui d'Aggaï, à un tombeau

Ces arguments suffisent pour écarter ceux que M. Lipsius a proposés contradictoirement dans sa première étude sur la légende d'Abgar[1]. Quant à ceux qu'il y a ajoutés dans son étude générale sur les Apocryphes, il est aisé de montrer qu'ils ne concluent pas davantage. La personne d'Addaï, dit M. Lipsius, est intimement liée à la correspondance de Jésus et d'Abgar : sa mission en est le complément indispensable. Or, cette correspondance est imaginaire. Donc la personne de l'apôtre l'est aussi. — Pas nécessairement : on a mêlé l'historique et l'imaginaire : c'est le caractère même de toute *légende*. Tandis qu'on a fait vivre le roi en son temps, mais en lui supposant avec le Sauveur des rapports qui n'ont pas existé, on a conservé à l'apôtre son rôle réel, mais en déplaçant l'époque où il a vécu. Sans doute, le motif qui a fait agencer toute cette histoire n'est point de faire remonter au Ier siècle un évêque plus récent : le motif est de donner à l'Église d'Édesse une origine apostolique, et de la mettre en relation directe avec Jésus-Christ ; mais, pour atteindre ce but, il était aussi simple de modifier ce que l'on possédait que de créer de toutes pièces un nouveau personnage. — Cependant, ajoute M. Lipsius, s'il est vrai que les reliques de saint Thomas aient été, vers 232, transférées à Édesse sous Alexandre Sévère, la légende doit être antérieure à ce fait, autrement on n'eût pas manqué d'attribuer à l'apôtre saint Thomas lui-même la fondation de l'Église de la ville. Par conséquent, avant cette époque, Addaï était regardé comme un des soixante-dix disciples, ce qu'il n'est pas. Il n'a donc jamais existé qu'en imagination. — Nous parlerons plus loin de la translation des reliques de saint Thomas ; mais j'ai déjà retourné cet argument contre M. Lipsius[2]. La légende peut être postérieure à

(*Doct. d'Add.*, trad., p. 47) ; mais ce détail ne saurait être exact. Le tombeau des ancêtres d'Abgar désigné ici est probablement le mausolée élevé par Abgar VI, en l'an 89 ap. J.-C. (*Chronique d'Édesse*, dans Assem., *B. O.*, I, p. 389). Cf. *Peregrin. ad loca sancta*, p. 67 et suiv.

1. Il abandonne lui-même (*Die apocryph. Apostelgesch.*, II, 2e part., p. 198, note) l'argument tiré du surnom de *Paloutiens* donné aux catholiques (V. plus haut, p. 140, 141).

2. V. plus haut, p. 147.

la translation, et le nom d'Addaï n'a pas cédé à celui de l'apôtre, parce que c'était celui du fondateur réel. On n'a trouvé d'autre moyen d'introduire ici saint Thomas qu'en le présentant comme déléguant lui-même Addaï. — Maintenant, il est vrai que nous n'avons pas le droit de transformer, *sans raisons*, en un évêque de la seconde moitié du II[e] siècle un personnage qu'on nous donne comme un des soixante-dix disciples; mais il est vrai aussi que nous n'avons pas le droit de transformer, *sans raisons*, en un être imaginaire un personnage qu'un document antérieur à Eusèbe nous donne comme réel. Toute la question est de savoir si nous avons quelques raisons de faire la transformation que je propose; car, encore une fois, au milieu de détails pleinement historiques et de détails purement inventés que contient notre légende, il peut y avoir des détails demi-historiques. Les raisons, je les ai exposées plus haut[1].

Il me reste à éclaircir une dernière difficulté que présente la liste épiscopale terminant les *Actes de Barsamyâ*. Cette liste commence ainsi[2] : « *Or, ce Barsamyâ, évêque d'Édesse, qui convertit Scharbîl, prêtre* [*des idoles*] *de cette ville, vivait au temps de Fabien, évêque de la ville de Rome; et il avait reçu l'imposition des mains pour le sacerdoce* (*épiscopat*) *de 'Abschelamâ qui fut évêque à Édesse; et 'Abschelamâ avait reçu l'imposition des mains de Palout le premier* (ܡܢ ܦܠܘܛ ܩܕܡܝܐ); *et Palout avait reçu l'imposition des mains de Sérapion, évêque d'Antioche; et Sérapion avait reçu l'imposition des mains de Zéphyrin, évêque de Rome*, etc. » Comme Addaï et Aggaï ne sont point nommés dans cette liste, on pourrait être tenté de donner au mot « *premier* » (qadmoiâ) le sens de *premier évêque d'Édesse*, d'autant plus que l'ordination de Palout par Sérapion semble nous le présenter comme le lien par où son

1. J'ai dû faire effort pour écarter dans cette discussion tout rapprochement avec d'autres Églises dont l'origine nous présente un cas absolument semblable. Cette transformation d'évêques du second ou du troisième siècle en personnages apostoliques ou même en *disciples*, n'est-ce pas le fait de plusieurs de nos Églises de France?

2. *Anc. syr. doc.*, texte, p. 71, 72, trad., p. 71.

Église se rattache à celle d'Antioche, sa métropole d'évangélisation. — Il est cependant facile de voir que ce n'est point là le vrai sens de cette expression. La priorité affirmée de Palout n'est pas une priorité *absolue*, mais une priorité *relativement* à 'Abschelamâ : il faut traduire, en sous-entendant ܐܦܣܩܘܦܐ : « *et 'Abschelamâ avait reçu l'imposition des mains de Palout, précédent* [évêque d'Édesse] », ou « *son prédécesseur*[1]. » Le sens que je repousse ne saurait être celui de l'auteur de cette note finale, si nous supposons cet auteur le même que celui du reste de l'ouvrage[2], ou que celui qui a interpolé la dernière page de la *Doctrine d'Addaï*[3]. Quant à la liste épiscopale qu'il a pu avoir sous les yeux, cette liste, à la fin du ɪᴠᵉ siècle, devait évidemment porter en tête les noms d'Addaï et de son successeur; et l'auteur ne les a omis que parce qu'il s'est laissé détourner par l'ordination de Palout, et a voulu rattacher par là l'Église d'Édesse à celle de Rome.

Maintenant, pourquoi précisément Palout est-il allé se faire ordonner à Antioche, alors que ses successeurs l'ont été en Osrhoène? — Il est difficile de donner une réponse certaine. La *Doctrine d'Addaï* explique la chose par la mort soudaine d'Aggaï; mais on ne saurait admettre que les évêques d'Édesse, non plus que ceux de Rome énumérés par les *Actes de Barsamyâ*, aient ainsi régulièrement consacré leurs successeurs. Par la manière dont cette succession nous est présentée, il faut entendre que les évêques d'Édesse furent ordonnés dans leur province ecclésiastique : voilà tout. Quant au cas de Palout, on y peut simplement voir un fait particulier ne dérogeant à aucune loi ni à aucune coutume, parce que lois et coutumes n'étaient pas encore fixées. Plus tard, elles le furent : *en principe*, les métropolitains durent recevoir l'ordination du patriarche; *en fait*, à cause des distances, il leur

1. On pourrait encore voir dans « *qadmoiâ* » un numéro d'ordre, et traduire « *Palout I* » ou « *l'ancien* » : c'est dans ce dernier sens seulement que la traduction de Cureton, « *Palut the former* », me semble admissible. Un Palout II devrait alors se placer dans la lacune signalée plus bas.

2. V. les *Actes de Scharbil* (trad., p. 43), dont les *Actes de Barsamyâ* ne sont que la continuation.

3. V. *Doct. d'Add.*, trad., p. 50; cf. plus haut, p. 114, 126.

fut souvent permis de la recevoir de leurs suffragants. Mais, à la fin du IIe siècle, ces choses n'étaient pas rigoureusement déterminées : on put donc à Édesse, selon les circonstances, suivre l'une ou l'autre façon d'agir. Ordinairement, vu surtout la difficulté des communications, l'évêque fut sacré en Osrhoène ; mais on conçoit que l'on ait aussi songé à Antioche, et que, un motif à nous inconnu ayant amené Palout dans cette ville, il y ait reçu l'imposition des mains.

Nous pouvons donc conserver à Addaï et à son successeur leur caractère historique. Dès lors, en ajoutant à leurs noms ceux qui nous sont fournis par la *Doctrine d'Addaï* et par les *Actes* des martyrs, nous obtenons pour les cent premières années de l'Église d'Édesse la liste épiscopale suivante :

Addaï,
Aggaï,
Palout, vers 200,
'Abschelamâ,
Barsamyâ, vers 250 ou 260.

Entre Barsamyâ et Qônâ († 313), le premier évêque connu par l'histoire, il y a une lacune de quarante ans environ, sur laquelle les renseignements nous manquent. Qu'on me permette cependant de faire ici une légère digression et de proposer une hypothèse. Il est dit dans les *Actes de Scharbîl*[1] que, lors de son entretien, pendant le sacrifice, avec Barsamyâ, celui-ci était accompagné du prêtre Tiridath et du diacre Schaloulâ. Ces *Actes* sont, comme nous l'avons vu, apparentés à la *Doctrine d'Addaï*. Or, celle-ci est très soigneuse de maintenir l'ordre de la hiérarchie, et de faire succéder à l'évêque un prêtre, au prêtre un diacre, au diacre un ministre inférieur. Ainsi Addaï ordonne d'abord Aggaï prêtre, Palout diacre, et 'Abschelamâ scribe. Puis, quand il meurt, Aggaï est ordonné évêque à sa place, Palout prêtre, et 'Abschelamâ diacre[2]. Il est clair que la *Doctrine*

1. *Anc. syr. doc.*, trad., p. 42.
2. *Doct. d'Add.*, trad., comp. p. 33 et p. 39. Il n'est pas dit expressément qu'Aggaï ait d'abord été prêtre ; mais la place qu'il occupe entre Addaï et Palout

d'Addaï insinue, par ce procédé, l'ordre de la succession que nous trouvons réalisé dans les *Actes* des martyrs. Dès lors, si la parenté des documents nous autorise à conclure à une analogie dans les procédés, les successeurs de Barsamyâ seraient tout indiqués dans les *Actes de Scharbil* : à Barsamyâ aurait succédé Tiridath, et à Tiridath Schaloulâ.

Ces deux noms suffisent à combler la lacune. Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'étude de la légende d'Abgar et des documents qui s'y rattachent n'a pas été, on le voit, sans fruit pour la connaissance des origines de l'Église d'Édesse. Si elle n'a pu nous faire remonter plus haut que l'histoire relativement à la fondation de cette Église, elle nous a du moins fourni la liste de ses premiers évêques ; elle nous l'a montrée, ce que nous pouvions soupçonner déjà, étroitement liée à celle d'Antioche, essaimant à son tour, et donnant naissance aux chrétientés de Mésopotamie et d'Assyrie. Les renseignements sur l'usage du *Diatessaron* aussi bien que les détails concernant le paganisme à Édesse et dans les contrées voisines sont pleins d'intérêt. Un peu plus loin des origines, la mention répétée de Rome et de ses évêques est une preuve de plus de l'influence que ce grand nom exerçait, au IV[e] siècle, jusqu'au fond de l'Orient, et des relations qui existaient entre les deux Églises. Enfin le discours d'Addaï peut passer, dans son ensemble, pour un exposé fidèle, bien qu'incomplet, de la croyance édessénienne à la même époque. Tout cela, combiné avec ce que nous dit l'histoire, est encore peu de chose sans doute relativement à ce que nous désirerions connaître. Mais, en fait de science des origines, se contenter de peu n'est souvent pas une vertu, c'est une nécessité [1].

ne laisse aucun doute sur ce fait. — Quant à Barsamyâ, son ordre n'est pas indiqué.

1. Ce travail était déjà sous presse quand j'ai pris connaissance de l'article : *La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Édesse*, publié par M. Bonet-Maury dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, p. 269-283. D'après l'auteur (c'est la seule idée un peu spéciale que j'aie rencontrée dans son étude), les premiers évangélisateurs de l'Osrhoène auraient été des chrétiens

Après avoir ainsi vu l'appoint que la légende fournit à l'histoire, il nous reste à rechercher l'origine de cette légende elle-même, et à dater, s'il est possible, les *Acta Edessena*.

judaïsants. Aux arguments dont il appuie son opinion on pourrait ajouter que Moyse de Khorène (*Hist. d'Arménie*, II, 35) fait de la juive Hélène, mère d'Izate, une chrétienne, femme d'Abgar V (v. plus bas). Ces arguments toutefois sont bien faibles pour établir quelque chose de certain.

CHAPITRE V

L'ORIGINE ET LA SIGNIFICATION DE LA LÉGENDE

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (I, 13; II, 1, 6, 7) est le premier monument où se trouve consignée la légende d'Abgar. Mais l'auteur, on le sait, s'en rapporte à un document syriaque plus ancien, qu'il n'a fait qu'analyser ou traduire. L'*Histoire* d'Eusèbe a été terminée en 324 ou au commencement de l'an 325 : il y a toutefois des raisons de croire que les neuf premiers livres remontent plus haut, et ont été composés peu après l'édit de Milan (313)[1]. Le texte syriaque dont Eusèbe s'est servi ne saurait donc être postérieur à l'an 300 environ : c'est avant cette époque qu'il en faut chercher l'origine.

Mais, d'autre part, cette origine ne saurait remonter au delà du IIIe siècle, et ce n'est guère que dans le dernier tiers de ce siècle, on va le voir, qu'il faut vraisemblablement la placer.

Si la première évangélisation d'Édesse, en effet, date du milieu du IIe siècle, il est clair que ce n'est point avant les premières années du siècle suivant que s'est formée la légende qui a transporté cette évangélisation aux temps apostoliques. De plus, la conversion des habitants procurée par Addaï nous est présentée dans les *Acta Edessena* comme ayant été *universelle*[2]. Une pareille affirmation n'a pu se produire évidemment qu'à une époque où le christianisme était sinon l'unique, au moins la religion prépondérante dans la ville. Or, cette prépondérance, l'Évangile dut l'acquérir assez rapidement sans doute, par suite de la conversion du roi. Toutefois, le souvenir du grand autel resté debout jusqu'au temps de Barsamyâ nous montre que le paganisme ne disparut pas subitement. En 201, année de la

1. Westcott cité par Lightfoot, dans le *Dict. of christ. biog.*, II, p. 322 et suiv.
2. Eus., *Hist. Eccles.*, II, 1, 7.

grande inondation, les chrétiens ne possédaient vraisemblablement qu'une seule église, et vers 217, les personnages officiels qui nous ont raconté le désastre sont encore païens [1]. Ces considérations ne nous permettent pas de placer la composition des *Acta Edessena* avant l'an 220 environ [2].

Mais cette date doit être encore abaissée. D'après les *Acta* en effet, c'est l'apôtre saint Thomas qui a directement délégué Addaï pour venir auprès d'Abgar. Cette circonstance suppose que, au moment où elle a été insérée, on regardait saint Thomas comme ayant été chargé de l'évangélisation de l'Orient, et comme ayant eu en particulier avec l'Église d'Édesse des rapports spéciaux. Or, c'est vers l'an 232 environ que ces rapports furent établis par la translation dans cette ville des reliques de l'apôtre. Le fait de cette translation nous est attesté par l'ensemble des *Actes* de saint Thomas dont les plus anciens sont de la seconde moitié du IIIe siècle [3]. Sa date nous est fournie par la *Passio Thomæ*, antérieure à Grégoire de Tours. Suivant cette *Passion*, les Syriens obtinrent d'Alexandre Sévère, *au retour de sa victoire sur* [*Arta*] *Xerxès*, qu'il réclamât des rois de l'Inde le corps de l'apôtre. Le corps fut rendu et placé à Édesse dans une châsse d'argent [4]. L'époque ainsi fixée est vraisemblablement exacte. Alexandre Sévère vainquit en effet les Perses vers l'an 232 [5]. Il n'était pas chrétien lui-même, mais il écoutait volontiers les chrétiens. D'autre part, Édesse devait être, à ce moment, à peu près toute convertie. Elle avait été récemment réunie à l'empire ; et l'on conçoit que l'empereur, pour gagner les bonnes grâces de ses habitants, ait facilement accédé à leur demande. Les plus anciens documents qui

1. V. plus haut, p. 10, texte et notes.
2. Le Pseudo-Bardesane, écrivant vers l'an 220, ne fait aucune allusion à la légende, bien qu'il parle de la conversion d'Abgar VIII (Langlois, *Collect. des hist. de l'Arm.*, I, p. 92).
3. Lipsius, *Die apokr. Apostelgesch.*, I, p. 224-226, p. 272, texte et note.
4. Mombritius, *Sanctuarium*, t. II, f° 333. — Ordericus Vitalis, *Hist. Eccl.*, p. I, l. II, c. 14. — Lipsius, *Die apokryphen Apostelgesch.*, I, p. 144 et suiv.
5. Eutrope, VIII, 23 [14]. — Tillemont, *Hist. des emper.*, III, L'emper. Alexandre, art. XXIII. L'auteur rapporte ce succès à l'an 233.

nous parlent de la translation sont d'ailleurs, par leur composition, assez rapprochés de cette date. On peut donc la regarder comme exacte, et de son exactitude découle une confirmation pour la substance même du fait, dont les premiers témoignages qui nous le rapportent se trouvent alors à peu près contemporains. Nos renseignements se corroborent ainsi mutuellement, et il reste suffisamment prouvé que, vers l'an 232, les reliques de saint Thomas furent transférées à Édesse[1].

C'est donc après cette époque qu'ont été rédigés les *Acta Edessena* : c'est entre l'an 232 et l'an 300 qu'il en faut placer la composition.

Mais à quel moment plus précis entre ces deux termes? — Il est nécessaire, pour le déterminer, de tenir compte de ce qui a été dit plus haut sur le caractère historique d'Addaï. Si Addaï, en effet, comme j'ai essayé de le montrer, a été réellement évêque d'Édesse vers 160-180, sa transformation en un des soixante-douze disciples n'a été possible qu'après la disparition de la génération qui l'avait connu, c'est-à-dire vers l'an 240. Elle n'a même été possible qu'un peu plus tard. Nous sommes ainsi reportés au dernier tiers du IIIe siècle, époque attribuée par M. Zahn à la composition de la *Doctrine d'Addaï*, mais qui ne saurait convenir qu'aux *Acta Edessena*.

Il faut donc, selon moi, écarter l'opinion de M. Lipsius, qui voit dans ces *Actes* un écrit antérieur à la translation des reliques de saint Thomas, et dans la mention de cet apôtre une interpolation ultérieure[2]. La raison qu'il en donne, à

1. Lipsius, *Die apokr. Apostelgesch.*, II, 2e part., Nachträge, p. 418, 419. Cette conclusion ne contredit pas le renseignement de la *Chronique d'Édesse* (Assem., *B. O.*, I, p. 399) d'après lequel on aurait, en 394, sous le pontificat de Qôrâ, transporté les reliques de l'apôtre dans la grande église qui lui était consacrée ; car il s'agit dans la *Chronique* d'une translation d'une église dans une autre, et non d'une première translation de l'Inde à Édesse comme l'a cru à tort Bar-Hebræus. (*Chron. Eccles.*, I, p. 66.) — Malgré la note de M. Gamurrini, il n'est pas bien clair que la pèlerine franque, qui a vu à Édesse l'église et le *martyrium* de saint Thomas, les place en deux lieux différents (*Peregrin.*, p. 64, texte et note.)

2. *Die Edess. Abgs.*, p. 11 ; *Die apokr. Apostelgesch.*, II, 2e p., p. 197-199. — Gutschmid (*Die Glaubwürdigk. der Arm. Gesch. des Moses v. Khor.*, Separatabdr., p. 22) fait également remonter la légende au commencement du IIIe siècle.

savoir que, si la légende avait été écrite après l'an 232, on n'eût pas manqué de faire de saint Thomas le fondateur personnel de l'Église d'Édesse, cette raison, dis-je, suppose toujours, pour être valable, la non-existence d'Addaï ; car si celui-ci a existé, il est possible, comme je l'ai remarqué ailleurs[1], que son souvenir ait été trop vivant pour céder même au nom d'un apôtre. Mais, du reste, ce n'est pas en 232 que l'attention des Édesséniens a été appelée pour la première fois sur saint Thomas. La demande même de ses reliques qu'ils firent alors montre qu'à cette époque on croyait déjà à ses rapports particuliers avec les pays orientaux. Pourquoi donc l'auteur des *Acta* n'a-t-il pas d'emblée mis son nom à la place de celui d'Addaï[2] ? — Enfin le système de M. Lipsius me semble renfermer une difficulté spéciale. D'une part, en effet, il ne prolonge pas au delà de la citation d'Eusèbe les *Acta Edessena* : il suppose par conséquent que l'histoire d'Aggaï en était absente. Mais, d'autre part, la composition de ce document avant l'an 232 ne se comprend qu'à la condition d'y introduire cette histoire. Car le souvenir de Palout comme premier évêque d'Édesse vers 190-210 et celui de la prédominance de l'idolâtrie ont dû se conserver au moins jusqu'à cette date. Si donc, avant ce moment, on a voulu donner à Palout, dans la personne imaginaire d'Addaï, un prédécesseur apostolique, et représenter la ville comme entièrement chrétienne, il a fallu expliquer comment la succession s'était interrompue depuis le Ier siècle, et comment le christianisme avait perdu du terrain. C'est le martyre d'Aggaï et la persécution soulevée par le fils impie d'Abgar qui sont cette explication.

Mais si nous n'acceptons pas avec M. Lipsius que les *Acta Edessena* aient été écrits avant l'an 232, devons-nous, avec

1. V. plus haut, p. 148, 149.

2. Cette remarque affaiblit un peu l'argument que j'ai proposé moi-même (p. 155 et suiv.) pour renvoyer après l'an 232 la composition de la légende : je crois cependant qu'il faut le maintenir. En tous cas, la conclusion finale demeure solide.

M. Matthes[1], admettre que les lettres de Jésus et d'Abgar au moins sont plus anciennes, et remontent au temps du premier roi chrétien Abgar VIII?

Je ne vois pas de raison solide de faire cette distinction. Que la première pensée de donner à l'Église d'Édesse une origine apostolique soit venue à l'esprit de quelques Édesséniens dès le commencement du IIIe siècle, à la bonne heure. La situation importante de la ville au point de vue tant civil qu'ecclésiastique, l'amour-propre national suggéraient facilement cette idée. Mais que, dès cette époque, cette pensée ait conduit à fabriquer les lettres, c'est ce qui me paraît invraisemblable d'après les motifs donnés plus haut. Le disciple annoncé par Jésus-Christ n'est pas, il est vrai, nommé dans sa lettre; mais on n'eût pas tardé à le désigner, et on n'eût pu alors désigner Addaï, comme on l'a fait.

En somme, la légende d'Abgar a commencé, si l'on veut, à se former vers le milieu du IIIe siècle : dans le dernier tiers de ce siècle, elle produisait un premier écrit auquel nous avons donné le nom d'*Acta Edessena :* c'est celui qu'Eusèbe a eu sous les yeux. Mais plus de cent ans plus tard, les *Acta* subissaient eux-mêmes une transformation, et devenaient la *Doctrine d'Addaï*.

Telle est l'histoire littéraire de la légende. Quant à sa signification et à l'idée qu'elle représente, il est facile de s'en rendre compte. C'est la conversion même de l'Osrhoène et du monde qui est figurée dans la guérison et la conversion d'Abgar. Le roi et la ville représentent tout le royaume. La maladie du roi, c'est l'idolâtrie et les châtiments spirituels qui en sont la suite. Le signe sur le visage de l'apôtre, c'est la lumière de l'Évangile apparaissant au milieu du paganisme. La guérison d'Abgar par la main d'Addaï, c'est la délivrance de l'erreur et du péché par la prédication et par la foi chrétienne. Cette idée, comme on le voit, n'est point une idée

1. *Die Edess. Abgs. auf ihre Fortbild. unters.*, p. 3.

particulière, applicable seulement à Édesse et à l'Osrhoène, mais une idée générale, applicable à chaque royaume et à l'empire romain tout entier. Et c'est pourquoi il a suffi plus tard de modifier quelques détails, pour faire de la légende d'Abgar la légende de Tiridate et la légende de Constantin.

APPENDICE

L'INVENTION DE LA VRAIE CROIX

Dans l'étude qui précède sur la légende d'Abgar, j'ai négligé l'important épisode relatif à la découverte de la vraie Croix par Protonicé, femme de l'empereur Claude. Bien que, en effet, les liens qui rattachent à l'histoire de l'évangélisation d'Édesse cet épisode paraissent aussi anciens que la *Doctrine d'Addaï* elle-même, ces liens n'en sont pas moins tout factices. C'est une légende dans une autre légende, et il y avait lieu dès lors d'en traiter à part. Je me propose dans cet appendice de reprendre la question, et, après avoir exposé l'état général de nos traditions sur l'Invention de la vraie Croix, de déterminer autant qu'il est possible la place que la légende de Protonicé occupe dans ces traditions, et l'antiquité qu'il lui faut attribuer.

parlant des témoignages en faveur de Jésus-Christ : « *Le bois sacré de la Croix lui rend témoignage*, s'écrie-t-il, *ce bois que jusqu'à ce jour on peut voir au milieu de nous, et qui, par ceux qui en ont détaché avec foi des fragments, a rempli d'ici la terre presque tout entière.* »

Vers l'an 347, on pensait donc à Jérusalem posséder la vraie Croix. Mais, dans le passage allégué et dans les autres, Cyrille, remarquons-le bien, ne dit pas qu'elle eût été découverte depuis peu, ni, à plus forte raison, qu'elle l'eût été par Hélène. L'expression μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον, l'idée, sur laquelle il revient par trois fois, que la terre entière est remplie des fragments du bois sacré supposent bien plutôt une possession déjà ancienne, et une libéralité de longue date à faire part du précieux dépôt[1].

On cite, il est vrai, un autre témoignage de saint Cyrille, qui, s'il était authentique, serait décisif pour le fait de l'Invention sous le règne de Constantin. Ce sont les mots suivants de sa lettre à Constance (n° 3)[2] : « *Au temps de Constantin, ton père, ami de Dieu et d'heureuse mémoire, le bois sauveur de la Croix a été trouvé à Jérusalem, la grâce divine accordant à celui qui cherchait sincèrement la piété de trouver les lieux saints qui étaient cachés.* » — Malheureusement l'authenticité de cette lettre, bien qu'appuyée par de bonnes raisons, souffre aussi des difficultés[3]. Il faut donc faire abstraction de ce texte douteux[4].

XIII, 4 : ... ἐλέγχει με τοῦ σταυροῦ τὸ ξύλον, τὸ κατὰ μικρὸν ἐντεῦθεν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ λοιπὸν διαδοθέν.

1. Touttée (not. in h. loc.) incline à comprendre dans le μέχρι σήμερον la période de temps où la Croix aurait été sous terre; mais l'expression φαινόμενον semble s'y opposer. Le même auteur observe plus justement que ces mots μέχρι σήμερον s'emploient quelquefois, et sont employés ailleurs par Cyrille (*Catech.*, XVII, 11), pour un temps assez court.

2. Migne, *P. G.*, XXXIII, p. 1168 : Ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ θεοφιλεστάτου, καὶ τῆς μακαρίας μνήμης Κωνσταντίνου τοῦ σοῦ πατρὸς, τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον ἐν Ἱεροσολύμοις ηὕρηται · τῆς θείας χάριτος, τῷ καλῶς ζητοῦντι τὴν εὐσέβειαν, τῶν ἀποκεκρυμμένων ἁγίων τόπων παρασχούσης τὴν εὕρεσιν.

3. V. la dissertation de Touttée, dans Migne, *loc. cit.*, p. 1153 et suiv.; Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 73, 74.

4. Les paroles de Julien l'Apostat († 363) citées par saint Cyrille d'Alexandrie (*Cont. Julian.*, l. vi, Migne, *P. G.*, LXXVI, p. 796, 797) prouvent tout au plus l'existence du bois sacré à l'époque de cet empereur.

La pèlerine franque est la première peut-être à nous parler d'une découverte de la vraie Croix. Ce qu'elle nous en dit est du plus haut intérêt. Dans les constructions constantiniennes elle distingue d'abord deux églises, la première bâtie sur le saint Sépulcre même et appelée proprement l'*Anastasis*, la seconde placée sur le Golgotha, non loin de l'autre, mais plus grande qu'elle, et appelée le *Martyrium*[1]. Entre les deux, presque adossé au Martyrium[2], se trouvait le lieu nommé *ad Crucem*, où était conservée la vraie Croix. Le vendredi saint, on la tirait de son reliquaire de vermeil, et on la plaçait, avec le *titre* également conservé, sur une table où le peuple était admis à la vénérer[3]. Mais les renseignements principaux sont à la fin du fragment. Parlant de la dédicace des basiliques et de son anniversaire, l'auteur s'exprime ainsi[4] : *Item dies enceniarum appellantur, quando sancta ecclesia, quæ in Golgotha est, quam Martyrium vocant, consecrata est Deo : sed et sancta ecclesia, quæ est ad Anastase, id est in eo loco, ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consacrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum sanctarum encenia cum summo honore celebrantur : quoniam crux Domini inventa est ipsa die. Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctæ ecclesiæ suprascriptæ consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inventa, et simul omni lætitia eadem die celebrarentur.* Une invention de la relique est ici formellement supposée : le jour même en est indiqué, le 13 septembre, jour auquel, d'après les ménologes grecs, se

1. *Peregrin. ad loca sancta*, p. 76 et suiv. *passim*, p. 90. Cette description si précise éclaircit définitivement les passages où Eusèbe tantôt confond, tantôt distingue le *Martyrium* et l'*Anastasis* (*Vita Constant.*, III, 24 ; 29 ; *De laudib. Constant.*, IX, 16), et termine la querelle des auteurs à ce sujet (V. Valois, *Epist. ad amic. de Anastasi et Martyr. Hierosolym.*, à la fin de son édition d'Eusèbe, p. 304 et suiv.). Il y avait deux églises reliées entre elles par des portiques, et l'intervalle laissé vide était magnifiquement pavé (Eus., *Vita Constant.*, III, 34 ; 35 ; 36). Cet ensemble de constructions formait donc un tout unique, et c'est ce qui explique la confusion qu'on en faisait quelquefois. Le témoignage de la pèlerine n'est du reste pas isolé. V. Gamurrini, *Peregrin. ad loca sancta*, p. 85 et suiv., note.

2. *Peregrin.*, p. 80, texte et note ; p. 85, 97 ; cf. p. 78 et suiv., note.

3. *Peregrin.*, p. 95, 96.

4. *Peregrin.*, p. 108.

célébraient les *encenia* de l'*Anastasis*[1]. On ne nous dit pas, il est vrai, à quelle époque la découverte a eu lieu, ni par qui; mais le fait est mis en rapport avec la dédicace des basiliques. Or, un autre passage de la *Peregrinatio* met aussi Hélène en rapport avec les basiliques. Elles ont été construites et ornées par Constantin *sub presentia matris suæ*[2]. Ces trois souvenirs, la vraie Croix, Hélène et les églises sont donc intimement unis dans l'esprit de l'auteur[3].

A côté des renseignements de la pèlerine, il faut mettre ceux de saint Jean Chrysostome. Dans sa *Démonstration contre les Juifs et les Gentils, quod Christus sit Deus*, écrite avant l'an 387 (n° 10), le grand docteur parle du bois sacré et de l'empressement des fidèles à s'en procurer des fragments[4]. Mais dans son homélie 85 (*al.* 84) sur saint Jean, prêchée à Antioche avant l'an 398 (n° 1), il s'étend davantage. Expliquant pourquoi Pilate n'avait pas voulu changer l'inscription de la Croix, il y voit une conduite de la Providence, qui, sachant que cette Croix longtemps enfouie serait un jour recherchée, y avait fait laisser le titre, afin qu'on la pût distinguer de celles des voleurs ensevelies avec elle : car c'est à la place qu'elle occupait entre les deux autres et à son titre qu'on la reconnut[5].

1. La fête de l'Exaltation de la sainte Croix se célébrait le 14. Le ménologe de Basile rappelle, à cette dernière date, l'Invention de la relique par Hélène. Les deux souvenirs, de la première exaltation après l'Invention, et de la seconde par Héraclius, se sont confondus en une même solennité (Migne, *P. G.*, CXVII, p. 48).

2. *Peregr.*, p. 83 : *Nam quid dicam de ornatu fabricæ ipsius, quam Constantinus sub presentia matris suæ, in quantum vires regni sui habuit, honoravit auro, musivo, et marmore pretioso tam ecclesiam maiorem, quam Anastasim, vel ad Crucem, vel cetera loca sancta in Ierusolima ?*

3. Un autre passage fort obscur supposerait peut-être aussi une invention récente. Dans la description de la vénération de la relique le vendredi saint, il est dit (p. 95) que la chaire de l'évêque était placée *in Golgotha post Crucem, quæ stat nunc*. La pèlerine entend-elle par là qu'on possédait la Croix depuis peu (*quæ stat nunc*) ?

4. Migne, *P. G.*, XLVIII, p. 826. Dans ses deux homélies *De cruce et latrone* (*ib.*, XLIX, p. 403, 413), il émet au contraire l'idée que Jésus-Christ a emporté avec lui sa croix au ciel.

5. Migne, *P. G.*, LIX, p. 461 : 'Επειδὴ γὰρ κατεχώσθη τοῦ σταυροῦ τὸ ξύλον, ὡς οὐδενὸς αὐτὸν ἀνελέσθαι σπουδάζοντος, τῷ καὶ φόβον ἐπικεῖσθαι καὶ πρὸς ἕτερα κατεπείγοντα τοὺς πιστεύοντας σπεύδειν, ἔμελλε δὲ χρόνοις ὕστερον ἐπιζητεῖσθαι, εἰκὸς δὲ τοὺς τρεῖς ὁμοῦ κεῖσθαι σταυρούς· ἵνα μὴ ἀγνοῆται ὁ τοῦ δεσπότου, πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ μέσον αὐτὸν κεῖσθαι, ἔπειτα δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ τίτλου δῆλος πᾶσιν ἐγένετο· οἱ γὰρ τῶν λῃστῶν, τίτλους οὐχ εἶχον.

Après saint Chrysostome vient saint Ambroise, et avec lui les détails se complètent et s'accumulent. Dans son *Sermon sur la mort de Théodose*, prononcé en 395 (n° 41 et suiv.)[1], il nous représente Hélène entreprenant le pèlerinage des lieux saints pour attirer sur le règne de son fils la protection du ciel. Arrivée au Golgotha, elle se met, par inspiration divine, à chercher le bois de la vraie Croix. Les Juifs l'avaient enfoui. On creuse, et on trouve les trois croix. Laquelle est celle de Jésus? Celle du milieu... oui; mais dans leur chute elles ont pu se confondre. Au titre on reconnaît celle que l'on désire. L'impératrice ne s'en tient pas là : elle cherche aussi et découvre les clous. Elle fait disposer l'un à une bride, de l'autre elle fait orner un diadème, et elle envoie le tout à Constantin[2].

Ici, nous avons la relation complète que la légende se contentera plus tard d'embellir et d'amplifier. Le rôle d'Hélène en particulier est pour la première fois nettement accusé : c'est à elle que revient toute la gloire de la découverte.

A partir de ce moment aussi les témoignages se multiplient.

C'est d'abord celui de Rufin (v. 400). Dans son *Histoire ecclésiastique*[3], il raconte à peu près la même chose que saint Ambroise : seulement la relique, d'après lui, n'a pas été reconnue à son titre. Ce titre se trouvait avec elle, mais détaché probablement. Elle l'a été par la guérison d'une noble dame malade de la ville, à qui on applique successivement les trois croix : la troisième lui rend subitement la santé. Hélène fait construire au lieu de l'Invention une superbe basilique ; elle apporte à son fils une partie du bois sacré, et laisse l'autre à Jérusalem renfermée dans une châsse d'argent.

C'est ensuite le témoignage de Paulin de Nole (v. 403)[4] dont le récit, semblable à ceux de saint Ambroise et de Rufin, présente toutefois des particularités importantes pour le dé-

1. Migne, *Patr. Lat.*, XVI, p. 1399 et suiv.

2. On voit que, d'après S. Ambroise, il y aurait eu deux clous seulement employés pour crucifier Jésus.

3. L. I, c. 7 et 8, Migne, *P. L.*, XXI, p. 475 et suiv.

4. Dans sa lettre à Sulpice-Sévère en lui envoyant une parcelle de la vraie Croix, *Epist.* XXXI (*al.* XI), 3 et seqq., Migne, *P. L.*, LXI, p. 326 et suiv.

veloppement ultérieur de la légende. L'impératrice, afin de se renseigner sur l'endroit exact où le Sauveur a été crucifié, ne consulte pas seulement des chrétiens, elle consulte aussi les plus instruits d'entre les Juifs et les fait assembler à Jérusalem : *non solum de Christianis doctrinâ et sanctitate plenos viros, sed et de Judæis peritissimos, ut propriæ, quâ miseri et gloriantur, impietatis indices exquisivit et accitos in Hierosolymam congregavit.* La vraie Croix est distinguée des deux autres par la résurrection d'un homme mort récemment (*recens mortuum*). Quant aux saints clous, Paulin de Nole n'en dit rien.

J'omets ici Sulpice-Sévère[1] dont la relation dérive de la précédente, et saint Jérôme[2] dont les allusions méritent à peine d'être signalées. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son *Commentaire sur Zacharie* (vers l'an 420), n° 114, ne parle des faits que par ouï-dire, mais on y rencontre un mot digne d'attention : il y aurait eu, ce semble, d'après lui, plusieurs découvertes de la relique à des époques différentes (κατὰ καιρούς)[3]. — Les récits de Socrate (v. 430)[4] et de Théodoret (v. 448)[5] n'offrent rien de spécial. Celui de Sozomène (v. 450) contient deux circonstances à remarquer. A en croire quelques-uns, dit-il, le lieu où on a trouvé le saint Sépulcre et la Croix aurait été indiqué par un Hébreu demeurant du côté de l'Orient, lequel l'aurait connu par un écrit de famille[6]. L'historien déclare admettre plutôt, pour sa part, que Dieu lui-même l'a révélé par des prodiges et des songes. Plus loin, dans le même chapitre, après avoir rapporté la guérison de la noble

1. *Historia Sacra*, lib. II, 33, 34, Migne, *P. L.*, XX, p. 147, 148.

2. V. *Epist.* 108 (*al.* 27) *ad Eustochium virginem*, n° 9 (Migne, *P. L.*, XXII, p. 883), écrite en l'an 404 ; *Comment. in Zach.*, lib. III, c. 14, vers. 20 (Migne, *P. L.*, XXV, p. 1540), composé probablement en l'an 406.

3. Migne, *P. G.*, LXXII, p. 272 : Φασὶ γὰρ ὅτι εὕρηται μὲν κατὰ καιροὺς τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον, ἐμπεπαρμένους ἔτι τοὺς ἥλους ἔχον· ὧν ἕνα λαβὼν ὁ εὐσεβὴς Κωνσταντῖνος, ἐπὶ χαλινὸν γενέσθαι τῷ ἵππῳ τῷ ἰδίῳ παρασκεύασεν, εὐλογεῖσθαι παρὰ θεοῦ καὶ διὰ τούτου πεπιστευκώς.

4. *Hist. eccl.*, I, 17.

5. *Hist. eccl.*, I, 17 (*al.* 18).

6. *Hist. Eccl.*, II, 1 : ... ὡς μὲν τινὲς λέγουσιν, ἀνδρὸς Ἑβραίου τῶν ἀνὰ τὴν Ἕω οἰκούντων, ἐκ πατρῴας γραφῆς καταμηνύσαντος...

dame de Jérusalem, il ajoute que, d'après le bruit public, un mort aussi aurait été ressuscité [1].

J'arrête là cette liste de témoins qu'on pourrait indéfiniment allonger. Le décret pseudogélasien a signalé, comme circulant de son temps sur l'Invention de la vraie Croix, un écrit qu'il qualifie de *novella relatio* [2]. Jacques de Sarug (452-521) [3], Lazare de Pharbe (v. 500) [4] en Orient, en Occident, le *Liber Pontificalis* (première édition 514-523) [5] et Grégoire de Tours (v. 577) [6] connaissent l'histoire de Judas-Cyriacus. Dès ce moment nous quittons les simples relations pour entrer en pleine légende.

Cette légende est représentée par deux récits se ressemblant pour le fond, bien que les personnages portent des noms différents. L'un est le récit de l'Invention faite par Protonicé dont j'ai donné plus haut l'analyse [7]. L'autre est celui de l'Invention faite par Hélène, mère de Constantin, de concert avec un Juif nommé Judas qui, à cette occasion, se convertit, et devient plus tard évêque de Jérusalem sous le nom de

1. Λέγεται δὲ καὶ νεκρὸν τῷ ἴσῳ τρόπῳ ἀναβιῶναι.

2. Mansi, *Conc.*, VIII, p. 149, 163, 164.

3. Assem., *Bibl. Or.*, I, p. 328.

4. *Hist. d'Arménie*, 3, écrite à la fin du cinquième ou au commencement du sixième siècle, avant l'an 511 (Langlois, *Collect. des Histor. de l'Arm.*, II, p. 261).

5. Éd. L. Duchesne, tom. I, p. 75, nº XXXII ; v. Introduction, p. XLVIII.

6. *Hist. Francor.*, I. 34. Cette partie de l'ouvrage a été écrite vers l'an 577 (*Dict. of christ. biog.*, II. p. 775).

7. P. 37 et suiv. Outre le ms. de la *Doctr. d'Addaï* édité par M. Phillips (celui de Cureton a une lacune à cet endroit), il nous reste de la légende de Protonicé quatre mss. qui en contiennent le texte séparé : 1º Le ms. syr. *addit.* 14654, fol. 32 et 33, du vᵉ ou du viᵉ siècle (Wright. *Catal.*, III, nº DCCCXXXV, 2º: le récit n'est pas entier). — 2º Le ms. syr. *addit.* 12174, fol. 291ᵇ col. 2, du xiiᵉ siècle (Wright, *Catal.*, III, nº CMLX, 48 *a*). — 3º Le *ms. de Paris* syr. 234, anc. fonds 143, fol. 293, du xiiiᵉ siècle (Zotenberg. *Catal.*, p. 184, nº 35). — 4º Un ms. arménien de la Bibl. nation. de Paris, anc. fonds 44. — Ces divers textes toutefois paraissent n'être qu'une reproduction ou un abrégé des parties correspondantes de la *Doctrine d'Addaï* (v. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 70 et suiv., note). — M. Phillips a donné une recension du ms. 14654 (*The Doctrine of Addaï*, p. 51, 52). Le ms. 12174 a été édité par M. Nestle (*Brev. ling. syr. gramm.*, 1881, Chrestomat., p. 61 et suiv.). M. l'abbé Martin (Paulin) a donné des fragments du ms. syriaque de Paris (*Revue des quest. histor.* 1873, t. XIII, p. 46, note). Le ms. arménien a dû être publié à Jérusalem en 1868. — Enfin M. Nestle (*Theolog. Literaturzeit.*, 1877, p. 77 et suiv.) a signalé une ancienne version anglaise faite sur un texte syriaque et intitulée : *An History of the twofold Invention of the Cross, whereon Our Saviour was crucified. Translated out of an antient Aramæan Biologist... By Dudley Loftus*, Dublin, 1686.

Cyriacus. Cette dernière histoire est connue. La voici résumée sur le texte latin des Bollandistes[1]. Je mets en note quelques variantes et leçons du ms. syriaque *add.* 12174 édité par M. Nestle, et qui contient aussi cette légende.

Après le prologue, la pièce commence par une relation de la conversion et du baptême de Constantin : L'an 233 de la Passion de Jésus-Christ, la sixième année du règne de Constantin[2], les Barbares s'avancent sur le Danube pour envahir « *la Romanie* ». L'empereur marche contre eux, mais leur grand nombre le pénètre d'effroi. La nuit, un homme lui apparaît, le rassure, et lui montre une croix lumineuse avec l'exergue « *In hoc vince* ». Animé par ce prodige, Constantin repousse les ennemis. Puis il revient dans sa ville (Constantinople probablement), et rassemble tous les prêtres des idoles[3] afin de savoir d'eux ce qu'était ce signe de la Croix qu'il avait vu. Nul ne peut le lui dire. Quelques chrétiens le lui apprennent, et lui annoncent en même temps l'Évangile. L'empereur mande donc de Rome l'évêque Eusèbe, qui le baptise et le confirme. Après quoi, il ordonne de renverser les temples du paganisme et d'édifier des églises, et envoie sa mère Hélène[4] rechercher le bois de la vraie Croix[5].

1. *Acta Sanctorum*, Maii tom. I, p. 445 et suiv. L'édition de Papebroch a été faite sur Mombritius et d'après quatre mss., deux de Trèves et deux d'Anvers (actuellement à Bruxelles). Mais outre ceux-là, l'éditeur en a vu un grand nombre d'autres (*Ibid.*, p. 448, note a). — En dehors des mss. latins nous avons de cette légende : 1° Un ms. grec, *Vatic.* 866, signalé par Papebroch (*Ib.*, p. 362 F). — 2° Trois mss. syriaques : *a*) le ms. *addit.* 14644, fol. 18ᵃ, apparemment du VIᵉ siècle (Wright, *Catal.*, III, n° CMXXXVI, 4) ; *b*) le ms. *add.* 12174, fol. 292ᵇ, du XIIᵉ siècle (Wright, *Catal.*, III, n° CMLX, 48 *b*) ; *c*) le ms. de la Bibl. impér. de Saint-Pétersbourg qui contient la *Doctrine d'Addaï*, fol 74ᵇ, apparemment du VIᵉ siècle. — 3° Un ms. arménien de la Bibl. nation. de Paris, ancien fonds 44, le même qui contient l'histoire de Protonicé. — M. Nestle a édité dans sa Gramm. syr. (*loc. cit.*) le ms. 12174, qui rattache l'une à l'autre les relations des deux Inventions. Le ms. arménien, qui les rattache également, a dû être, comme je l'ai dit, publié à Jérusalem. Enfin on a la vieille version de Dublin dont le titre annonce les deux récits (v. la note précédente).

2. Le ms. 12174 place l'événement la septième année du règne, au mois de janvier.

3. 12174, ligne 120 : « *Et il raconta aux sages de son royaume* (ܠܚܟܝ̈ܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ,) *la vision qu'il avait eue* » : trait oriental et biblique.

4. D'après le ms. 12174, l. 141, il envoya avec sa mère l'évêque de Rome, Eusèbe.

5. Tout ce qui précède manque dans le ms. 14644.

Hélène part, et le 28e jour du second mois[1] elle entre à Jérusalem avec une armée. Là, elle réunit les Juifs de la ville et des environs : la ville était à ce moment à peu près déserte.

(A cet endroit s'intercale, dans les mss. de Trèves et un ms. d'Anvers, un morceau tiré de Rufin [*Hist. Eccl.*, I, 7], relatif à l'idole de Vénus élevée par les païens sur le saint Sépulcre, et à sa destruction par Hélène.)

Les Juifs s'assemblent donc au nombre de trois mille. La reine leur reproche leur infidélité, et leur enjoint de choisir parmi eux des hommes habiles, capables de répondre à ses questions. Ils en choisissent mille, et les lui présentent. Elle leur reproche encore leur aveuglement, et leur prescrit de faire un nouveau choix. Cinq cents lui sont amenés : mêmes objurgations, suivies du même ordre[2].

Les Juifs se retirent, se demandant sur quoi Hélène veut les interroger. L'un d'eux, nommé Judas, prend la parole. Elle veut, dit-il, nous interroger sur la Croix de Jésus-Christ : mais gardez-vous de la renseigner, autrement c'en est fait de notre religion. Zachée, mon aïeul[3], a en effet dit à mon père, et mon père m'a rapporté que lorsqu'on rechercherait le bois de la Croix, le règne du Christ serait venu : c'est pourquoi il m'a engagé à déclarer ce qui en est avant qu'on ne me tourmentât. Il a ajouté qu'il avait voulu s'opposer, mais en vain, au crucifiement de Jésus, que les Juifs avaient encore lapidé Étienne, mon frère, que Paul cependant s'était converti, et enfin qu'il avait lui-même cru en Jésus-Christ, lui et ses pères[4].

Voilà, conclut Judas, ce que je tiens de mon père. — A ce

1. Le ms. 14614 fixe le voyage d'Hélène à l'an 351, et son arrivée au 28e jour du mois d'Ijâr (Mai). Le ms. 12174 met 201 ans entre la Résurrection de Jésus-Christ et l'Invention de la Croix; il fixe (l. 146-148) l'arrivée de l'impératrice au 28 Ab (Août).

2. Le ms. 12174 donne des chiffres un peu différents.

3. D'après le ms. 12174 (l. 221), ce Zachée doit s'identifier avec Nicodème qui vint, la nuit, trouver Jésus.

4. Il y a dans le texte latin des confusions évidentes : saint Étienne frère de Judas contemporain de Constantin ! Le ms. 12174 met ce discours dans la bouche du père de Judas dont celui-ci est censé rapporter exactement les paroles. Or ce père, nommé Simon, appelle saint Étienne *son oncle* (frère de son

CHAPITRE I

LES RÉCITS ET LES LÉGENDES SUR L'INVENTION DE LA VRAIE CROIX.

LE FAIT

Il est nécessaire de prendre ici les choses dès le principe. Eusèbe a raconté, dans sa *Vie de Constantin* (III, 25 et suiv.), comment cet empereur, voulant élever au lieu de la Résurrection une basilique qui en rappelât le souvenir, fit détruire le temple de Vénus bâti en cet endroit par les païens, et creuser profondément le sol afin de ne laisser, s'il était possible, aucun vestige de l'ancienne profanation. Dans ces fouilles, tout à coup le saint Sépulcre, enfoui sous terre, apparut. Constantin, ravi, écrivit aussitôt à Macaire, évêque de Jérusalem, et, de concert avec lui, fit d'abord magnifiquement orner la grotte de la Résurrection, puis élever cette splendide basilique dont Eusèbe nous dépeint avec tant de complaisance les richesses et la beauté.

Dans cette relation, remarquons-le bien, il n'est nullement question d'Hélène. Ce n'est qu'aux chapitres 41 et suivants que l'historien, par une naturelle association d'idées, vient à parler des deux édifices construits par cette princesse, l'un à Bethléem, au lieu de la naissance du Sauveur, l'autre sur le mont des Oliviers, au lieu de l'Ascension. Il ajoute bien, au chapitre 45, qu'Hélène n'avait pas borné là son zèle pour le culte sacré, et qu'elle s'était occupée de l'ornementation des églises; mais rien de spécial n'est signalé relativement à celle de la Résurrection. Quant à une découverte de la vraie Croix, on n'en trouve pas un mot dans tout le récit[1].

1. Il y a cependant dans la lettre de Constantin à Macaire deux passages où l'on pourrait voir une allusion à la vraie Croix, le premier au ch. 30, 1 : Τὸ γὰρ τὸ γνώρισμα τοῦ ἁγιωτάτου ἐκείνου πάθους ὑπὸ τῇ γῇ πάλαι κρυπτόμενον ... πᾶσαν ἔκπληξιν ἀληθῶς ὑπερβαίνει : le second au même chap., 4 ... ἐκεῖνον τόπον ... ἅγιον μὲν ἐξ ἀρχῆς θεοῦ κρίσει γεγενημένον, ἁγιώτερον δ' ἀποφανθέντα, ἀφ' οὗ τοῦ σωτηρίου

Même silence dans le récit de la dédicace de la basilique constantinienne[1], et dans le discours qu'Eusèbe prononça à cette occasion en présence de l'empereur. Dans ce dernier morceau[2], l'orateur parle à la vérité du « *signe sauveur* » et du monument érigé en son honneur par Constantin[3]; il s'étend sur les bienfaits que ce signe a apportés au monde ; mais il ne dit rien qui puisse faire supposer que la vraie Croix eût été récemment trouvée.

La *Vie de Constantin* se place entre les années 337 et 340 ; la découverte du saint Sépulcre vers l'an 326. Dans l'intervalle fut entrepris le voyage du *pèlerin de Bordeaux* (333)[4]. Celui-ci a visité les lieux saints ; il a vu le Golgotha et le tombeau qui en est à la distance « d'un jet de pierre » ; il a vu la basilique bâtie par l'empereur; il n'a pas vu la vraie Croix, ou du moins il n'en parle pas, non plus que d'Hélène.

Le silence de ces deux auteurs, du premier surtout, est étrange. Mais, poursuivons. Dix ans au plus après les récits d'Eusèbe, probablement en 347, saint Cyrille de Jérusalem, alors simple prêtre, donne dans l'édifice constantinien ses *Catéchèses*. Il y assure formellement que le bois de la Croix se trouvait alors à Jérusalem, et que, de tous côtés, on en possédait des fragments[5]. Dans la dixième catéchèse (n° 19),

πάθους πίστιν εἰς φῶς προήγαγεν, οἰκοδομημάτων κάλλει κοσμήσωμεν. Mais ces deux passages peuvent s'expliquer du tombeau lui-même, et il serait bien étonnant, si la vraie Croix eût été découverte, que l'empereur ne l'eût pas désignée plus clairement.

1. *Vit. Constant.*, IV, 42 et suiv.

2. *De laudib. Constant.*, IX, 16 et suiv., X, 1 et suiv.

3. IX, 16 : ... νεών τε ἅγιον τῷ σωτηρίῳ σημείῳ πλουσίως καὶ δαψιλέσι κατεκόσμει φιλοτιμίαις. Valois traduit simplement : ... *ædem sacram in honorem sanctæ Crucis omni magnificentiæ genere exornavit.* Et plus bas (*ib.*, 18) : Ταῦτα δὴ πάντα βασιλεὺς ἐκόσμει, τὸ σωτήριον εἰς ἅπαντας ἀνακηρύττων σημεῖον : Valois : *Has omnes speluncas Imperator magnificè exornavit, salutare crucis signum universis hominibus prædicans.* La traduction est plus précise que le texte, mais la pensée est bien rendue. De fait, on donnait quelquefois à la basilique constantinienne le nom d'Église de la Sainte-Croix (*Chron. pasch.*, ind. VII, Migne, *P. G.*, XCII, p. 713), soit à cause de sa situation sur le Golgotha, soit à cause de la relique de la vraie Croix qui, comme nous le verrons, y était conservée.

4. Migne, *Patr. Lat.*, VIII, p. 783 et suiv.

5. *Catech.*, IV, 10 ; IX, 19 ; XIII, 4. Voici les textes : IV, 10 : ... καὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πᾶσα λοιπὸν ἡ οἰκουμένη κατὰ μέρος ἐπληρώθη. — X, 19 : Τὸ ξύλον τὸ ἅγιον τοῦ σταυροῦ μαρτυρεῖ, μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον, καὶ διὰ τῶν κατὰ πίστιν ἐξ αὐτοῦ λαμβανόντων, ἐντεῦθεν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν σχεδὸν ἤδη πληρῶσαν. —

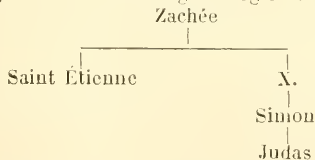
discours les Juifs s'étonnent, protestant qu'ils n'ont jamais rien ouï de tout cela. Puis ils conjurent celui qui vient de parler de ne point révéler le lieu où se trouve la Croix, lieu qu'il doit connaître.

Sur ce, l'impératrice les fait mander, et voyant qu'ils lui répondent par des mensonges, elle les menace du supplice du feu. Tremblants, ils désignent Judas comme pouvant la satisfaire. Judas est retenu, et sur son refus, lui aussi, de répondre, est condamné à mourir de faim. Le septième jour de son jeûne, il cède, et promet de montrer la Croix de Jésus-Christ.

Il se rend donc au Calvaire, et ne sachant pas d'une façon précise où elle se trouvait, il demande à Dieu de le lui révéler par un miracle. Aussitôt la terre tremble, et on voit s'élever une fumée odorante. Judas se met à creuser à l'endroit d'où s'échappe la fumée, et, à vingt pas de profondeur [1], découvre trois croix qu'il apporte à Jérusalem. Elles sont successivement appliquées sur un jeune homme mort, et à l'application de la troisième le mort ressuscite. On a reconnu celle que l'on cherchait.

Le démon est furieux [2] : il prédit (faussement) à Judas qu'il reniera Jésus-Christ dans une persécution suscitée par un prince apostat. Judas maudit le démon. Hélène prend la vraie Croix, la dépose dans un reliquaire d'argent, et fait bâtir une église *in ipso Calvariæ loco*. Puis, l'évêque *bienheureux* (μακάριος, Macaire) [3] de Jérusalem étant mort, Eusèbe

père) et fils de Zachée (= Nicodème). Saint Étienne était donc, d'après cela, le grand-oncle de Judas, et nous avons la généalogie suivante :



1. *Viginti passus.* Le ms. 12174 (l. 289) : ܥܣܪܝܢ ܩܘܡܝܢ, *vingt hauteurs d'homme.*

2. *Etiam hanc personam inducere decebat in talem comœdiam* (Papebr., note ff, p. 448).

3. Le traducteur latin a pris ici le nom propre Μακάριος pour l'adjectif μακάριος, *heureux*. Un ms. de Trèves et un d'Anvers donnent, immédiatement avant, le

de Rome est mandé, et sacre pour lui succéder le Juif Judas qui prend le nom de Cyriacus[1].

L'impératrice cependant n'est pas encore satisfaite : elle veut avoir les saints clous. A la prière du nouvel évêque, une grande lumière se montre au lieu où la Croix avait été trouvée, et les clous apparaissent brillants comme de l'or. Hélène en fait faire un mors (*salivares*) pour le cheval de l'empereur.

Puis elle exile les Juifs de la Judée, et enfin meurt le 15 avril, recommandant de célébrer la commémoraison de l'Invention de la Croix le 5 des nones de Mai (3 Mai)[2].

Ici se termine la première partie des *Actes*, la seule qui nous intéresse. La seconde[3], qui d'abord lui faisait suite, et qu'on en trouve séparée dans les mss. [4], raconte le martyre de Cyriacus et de sa mère Anne, sous Julien l'Apostat. Il est inutile de nous en occuper.

Telles sont les diverses relations et légendes concernant l'Invention de la vraie Croix. Il était bon de les rappeler ici afin de mieux voir la place qu'il conviendra d'assigner à celle de Protonicé, et aussi afin que le lecteur pût juger par lui-même le fond de la question. En somme, le fait rapporté est loin d'être certain. Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'histoire de Cyriacus : cette « *fable mal cousue* », comme la qualifie Papebroch[5], ne mérite pas la discussion. Il ne s'agit pas non plus des guérisons et résurrections qui auraient fait reconnaître la croix du Sauveur au milieu des deux autres : ces circonstances ne se rencontrent point dans les premiers témoignages,

nom de Macaire (note gg, p. 448). Dans le ms. 12174 (f. 320 et suiv.), il n'est pas question de l'évêque de Jérusalem : Judas est baptisé et sacré tout de suite par Eusèbe de Rome.

1. Suivant le ms. 12174 (f. 103), Judas serait le quinzième évêque de Jérusalem.

2. Le ms. 12174 (f. 341 et suiv.) dit qu'Hélène régna à Jérusalem, et ordonna la célébration de la fête de l'Invention le 14 Ilul (14 septembre). — La fête du 3 mai est particulière aux Latins.

3. *Acta Sanctorum*, Maii I, p. 449 et suiv.

4. *Ibid.*, p. 445 C, p. 451, note a. Cette partie se trouve aussi dans le ms. *addit.* 14644, fol. 23ᵇ et suiv., et dans le ms. de Saint-Pétersbourg, fol. 84ᵇ et suiv.

5. *Acta Sanctorum*, Maii I, p. 448, note ii.

bien que détaillés, de saint Jean Chrysostome et de saint Ambroise. Il s'agit du fait même de la découverte par Hélène. Le silence du pèlerin de Bordeaux sur ce fait s'explique encore : il a pu ne pas voir la relique[1], et s'est cru dispensé d'en rien dire. Le silence d'Eusèbe, dans trois passages où il parle *ex professo* des événements qui se rattachent à l'Invention, ne s'explique pas[2]. Comment l'évêque de Césarée n'a-t-il pas relevé des choses si glorieuses pour l'impératrice et pour Constantin? D'autre part, la manière dont saint Cyrille s'exprime, à moins d'être une forte exagération oratoire, suppose que la vraie Croix était conservée dès avant 326 à Jérusalem ; et ce n'est pas avant l'an 395 que nous trouvons la première mention bien nette d'une découverte récente, et d'un rôle revenant à Hélène dans cette affaire. Enfin, l'Église d'Orient n'avait point et n'a pas encore de fête spéciale pour célébrer l'Invention, mais seulement l'Exaltation du bois sacré[3]. — De tout cela il résulte que la relique pourrait bien avoir existé, négligée peut-être ou contestée par quelques-uns, longtemps avant l'époque attribuée par les auteurs à sa découverte. C'est une question sur laquelle je n'ose me prononcer définitivement. Il me suffit d'avoir dégagé le terrain de ce côté, et d'avoir montré que la critique n'est point obligée *a priori* de voir dans l'histoire de Protonicé une contrefaçon légendaire des récits concernant Hélène.

1. Soit parce qu'on ne la montrait pas encore au peuple, soit parce qu'il ne se trouvait pas à Jérusalem au moment où on la montrait (*Acta SS.*, Maii I, p. 365, nos 20, 21, 22).

2. Les observations de Papebroch (*Acta SS.*, Maii I, p. 362, nº 5) sont évidemment insuffisantes.

3. *Acta SS.*, Maii I, p. 365, nº 22. Le ménologe de Basile cité plus haut (p. 167, note 1) donne, il est vrai, au 14 septembre, le résumé des *Actes* de Cyriacus, mais seulement comme préliminaire à l'Exaltation. — Quant à la fête latine du 3 mai, on ne sait trop quelle est son origine. Peut-être y eut-il à cette date quelque translation d'une partie notable de la relique en Occident (Cf. *Acta SS.*, Maii I, p. 365, nº 23). Elle ne vient pas, en tout cas de la tradition de Jérusalem, où l'on mettait, comme nous l'apprend la pèlerine, la découverte de la Croix au 13 septembre ; — ni de la légende de Protonicé qui ne fixe aucun jour. — Le 17 mai, assigné par le calendrier arménien d'Isaac à la fête de la première Invention sous Claude (v. plus bas), ne concorde pas non plus avec la fête latine. — Il faut remarquer du reste que, dans les *Actes* de Cyriacus analysés, le 3 mai a été substitué, dans la traduction latine, au 14 septembre donné par le syriaque, qui, comme nous le verrons, est le texte original.

CHAPITRE II

LA LÉGENDE DE PROTONICÉ

Et maintenant, au milieu de ces diverses relations sur l'Invention de la vraie Croix, quelle place occupe la légende de Protonicé? Quelle date lui attribuer? — Telle est la question qu'il faut résoudre, ou, si une solution complète est impossible, discuter au moins d'un peu près dans ce chapitre.

Ici, du reste, comme sur l'ensemble de la *Doctrine d'Addaï*, les avis se sont partagés. M. Phillips voit dans l'épisode de Protonicé un vieux récit, antérieur à Eusèbe, et déjà inséré dans la *Doctrine* quand celle-ci lui est parvenue. L'histoire d'Hélène n'en est qu'une répétition [1]. M. Zahn incline aussi vers ce sentiment, mais il hésite à se prononcer : la mention de l'église bâtie sur le Golgotha et sur le saint Sépulcre l'embarrasse visiblement [2]. Pour M. Lipsius, c'est l'histoire d'Hélène au contraire qui est l'original ; celle de Protonicé en est une copie, à peu près contemporaine cependant, et remontant comme elle à la fin du IVe siècle [3]. Enfin, M. Nestle [4] considère les deux légendes comme absolument indépendantes, semble-t-il, l'une de l'autre [5], et édifiées vers la même époque sur le même fait, à savoir l'existence de la vraie Croix à Jérusalem. La première, celle d'Hélène, a pris naissance en Occident ; la seconde a pris naissance à Édesse, et est un peu plus ancienne. — Tous ces auteurs s'accordent d'ailleurs à nier la réalité de la découverte attribuée à la mère de Constantin.

Tel est l'état des opinions. Mais afin de discuter convenablement le problème qu'elles supposent, il sera bon de le di-

1. *The Doctrine of Addaï*, préface, p. VIII, IX.
2. *Tatian's Diatess.*, p. 370 et suiv.
3. *Die Edess. Abgs.*, p. 88 et suiv.
4. *Götting. Gel. Anz.*, 1880, p. 1529 et suiv.
5. Il n'admet pas, en tout cas, que la légende de Protonicé dérive de l'autre.

viser. J'étudierai d'abord la légende de Protonicé en elle-même, puis je la comparerai aux diverses traditions exposées plus haut.

§ I. — LA DATE DE LA LÉGENDE DE PROTONICÉ D'APRÈS LE RÉCIT ET LES TÉMOIGNAGES EXTÉRIEURS

L'unique détail de la légende de Protonicé nous renseignant directement sur sa date est la mention de l'église élevée par ordre de la princesse sur le Golgotha et sur le saint Sépulcre[1]. Il est impossible en effet, malgré les efforts de M. Zahn pour expliquer différemment les choses, de ne pas voir dans cette mention un souvenir des basiliques dédiées en 335. La façon même dont le document ne parle que d'*une église* (les mots qui la désignent sont au singulier), élevée à la fois sur *les lieux* (le mot est au pluriel) du crucifiement et de la sépulture, concorde trop bien avec la façon dont s'exprime Eusèbe et avec la disposition connue des constructions[2] pour permettre sur ce point le plus léger doute. La légende de Protonicé, dans sa forme actuelle du moins, la seule qui nous soit parvenue, est certainement postérieure à ces basiliques; et comme d'ailleurs elle commet à leur propos un énorme anachronisme, on ne saurait guère mettre sa composition avant le dernier tiers du IVe siècle.

Mais, d'un autre côté, Moyse de Khorène en a parlé dans sa relation du voyage des saintes Rhipsiméennes[3] ; — elle se trouve de plus contenue dans la *traduction arménienne* de la *Doctrine d'Addaï*; — un calendrier arménien (dont l'authenticité toutefois n'est pas établie) attribué à Isaac (Sahag) le Grand, catholicos de 389 à 439[4], en fait également mention

1. *Doct. d'Add.*, texte, p. 15, trad., p. 15. — Le texte de la *Doctrine* est celui que je suivrai, car c'est le plus ancien.
2. Voir plus haut, p. 166, texte et note 1.
3. *Lettre d'Abgar*, éd. Alishan, p. 19, note.
4. D'autres ne lui donnent que quarante ans d'épiscopat. C'est sous lui que fut révisée la liturgie arménienne.

au 17 Mai[1]. Il ne faut donc pas en chercher la date après le milieu du v[e] siècle.

Ici nous laissent nos textes explicites. Nous avons maintenant le court mais important renseignement de saint Cyrille d'Alexandrie[2], qui, si nous avons bien interprété sa pensée, connaît déjà, vers l'an 420, *plusieurs découvertes* de la vraie Croix (κατὰ καιρούς). En l'absence d'autres relations sur des faits de ce genre, nous sommes autorisés à voir dans ces découvertes celle d'Hélène et celle que nous raconte l'histoire de Protonicé. — De plus, comme je l'ai plusieurs fois observé, ce dernier épisode, quoique étranger dans le principe à la légende d'Abgar, paraît lui avoir été rattaché lors du remaniement des *Acta Edessena*. C'est pour les unir que l'on a dû modifier dans la *Doctrine d'Addaï* la réponse de l'apôtre au roi : « *Je ne me tairai point et je publierai ces choses* », alors que l'ancien texte portait : « *Maintenant je me tairai, car j'ai été envoyé pour prêcher [publiquement]*[3] » ; c'est pour les unir que l'on a dû renvoyer après la narration d'Addaï l'ordre d'assembler les habitants de la ville, ordre qui, dans l'ancien texte, précédait les offres d'argent faits par Abgar[4] ; c'est pour les unir encore qu'a été composé le fragment de transition (*Doct. d'Add.*, trad., p. 9 et 10) qui nous amène graduellement d'une histoire à l'autre[5]. Cette mention du vice-empereur Claude et de la guerre d'Espagne dans l'épisode de Protonicé, nous la retrouvons ailleurs dans la *Doctrine*[6]. Bref, le même auteur a écrit ce dernier document et y a introduit la légende de la première Invention de la Croix. Cette légende, qui dut former d'abord un récit indépendant, existait donc quand on a retouché les *Acta Edessena*. Elle remonte dès lors au moins au commencement du v[e] siècle. C'est à cette époque ou dans le dernier tiers du siècle précédent qu'il en faut placer l'origine.

1. *Lettre d'Abgar*, éd. Alishan, loc. cit.
2. V. plus haut, p. 169, texte et note 3.
3. V. plus haut, p. 119, note 6.
4. V. plus haut, p. 91, note 3.
5. V. plus haut, p. 119, texte et note 6.
6. V. plus haut, p. 100, note 2.

§ II. — LA LÉGENDE DE PROTONICÉ ET CELLE DE CYRIACUS

Dans quel rapport, maintenant, se trouve la légende de Protonicé vis-à-vis de celle de Judas-Cyriacus?

Les premiers témoignages explicites que nous ayons sur Judas-Cyriacus, ceux du *Liber Pontificalis*, de Jacques de Sarug[1] et de Lazare de Pharbe, reportent immédiatement ses *Actes* au commencement du VIe siècle[2]. Mais on peut remonter plus haut. Il est manifeste en effet que Sozomène, s'il n'a pas lu ces *Actes*, connaît au moins le fond du récit. Le Juif qu'il mentionne comme ayant, au dire de quelques-uns, découvert le lieu de la vraie Croix, c'est Judas[3]. Cette légende, dans sa formation, sinon dans sa rédaction, est donc antérieure à l'an 450 environ[4].

Mais, d'autre part, il ne faut pas l'oublier, les deux parties qui la composent actuellement sont étroitement unies[5]. Or, la seconde partie nous raconte tout au long le martyre de Cyriacus sous Julien l'Apostat avec des circonstances telles qu'il faut nécessairement en retarder la composition assez

1. L'homélie de Jacques de Sarug sur cette légende est encore inédite. Outre le ms. du Vatican, il s'en trouve un au Musée Britannique, *addit.* 12 165, fol. 337b (Wright, *Catal.*, II, p. 820), et un autre à la Biblioth. nation. de Paris, n° 196, fol. 422 (Zotenberg, *Catal.*, p. 144).

2. Le Pseudo-Gélase connaît aussi les *Actes de Cyriacus*: car on ne saurait voir dans la *novella relatio* dont il parle ni l'histoire de Protonicé, ni les récits des auteurs sur Hélène. — Dans l'édition de Moyse de Khorène par Whiston, il est question II, 84, de Judas-Cyriacus, mais pas dans les éditions de Le Vaillant et de Langlois, II, 87.

3. V. plus haut, p. 169, texte et note 6. L'écrit de famille (πατρῷα γραφή) signalé par Sozomène peut être les *gesta* (syr. ܐܘܦܘܡܢܡܛܐ = ὑπομνήματα) dont parle Judas (*Acta SS.*, Maii I, p. 446, n° 8), c'est-à-dire un écrit *national*, *propre à sa nation* (πατρῷος a aussi ce sens). Ce qu'ajoute l'historien, que ce Juif demeurait à l'Orient, ne s'expliquerait-il pas par la provenance de la légende? V. plus loin.

4. Il est déjà question des Juifs dans Paulin de Nole (v. 403): v. plus haut, p. 168, 169.

5. *Acta SS.*, Maii I, p. 445 C. Il est clair, par exemple, que le martyre de Cyriacus sous Julien qui remplit la seconde partie est préparé dans la première par la prédiction du démon annonçant à Judas qu'au milieu des tourments il reniera Jésus-Christ sous un prince apostat (p. 447 D).

longtemps après la mort de cet empereur (363)[1]. Julien y paraît comme le successeur immédiat de Constantin[2]; il assiste au martyre à Jérusalem où on ne voit pas qu'il soit jamais venu. On ne trouve pas, du reste, à cette époque, d'évêque de Jérusalem du nom de Judas. Celui qu'on nous donne ici, et que le ms. 12174 désigne comme le quinzième de la liste[3], est le dernier évêque de la circoncision, le quinzième en ordre à la vérité, mais qui a vécu au temps d'Hadrien (117-138)[4]. D'après une tradition, il aurait été martyr sous ce prince[5]. De pareilles confusions ne sauraient évidemment être le fait d'un auteur placé un peu près des événements, même en supposant cet auteur étranger au monde grec. L'œuvre que le nôtre a produite représente d'ailleurs un développement par rapport aux récits plus simples de saint Jean Chrysostome et de saint Ambroise. En somme, la légende de Cyriacus appartient à la première moitié du v[e] siècle[6].

Que si maintenant on la rapproche de la légende de Protonicé, celle-ci paraîtra vraisemblablement la plus ancienne: mais il est impossible de décider par la comparaison des textes s'il y a entre elles quelque dépendance. Une partie des éléments de l'histoire de Cyriacus a dû être empruntée directement aux traditions relatives à Hélène: l'autre partie lui est propre. Le rôle de Judas n'a pas de précédent dans la légende de Protonicé[7]. M. Lipsius[8] invoque inutilement, pour établir

1. Je ne puis malheureusement vérifier ici ce que contient le texte syriaque de cette seconde partie.

2. L'anachronisme est si fort que le ms. de Saint-Maximin de Trèves a cru devoir le corriger en changeant la phrase (*Acta SS.*, loc. cit., p. 451, note b).

3. V. plus haut, p. 174, note 2.

4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 5. On l'appelle quelquefois le deuxième du nom, parce que S. Épiphane (*Hær.*, LXVI, 20) donne le nom de Judas au premier Justus d'Eusèbe.

5. *Acta SS*, Maii 1, p. 443 et suiv.

6. Je ne fais pas valoir ici les arguments que l'on pourrait tirer de la fin de la première partie des *Actes* (*ib.*, p. 448 A). Le texte a été évidemment retouché à cet endroit.

7. On trouve à la vérité un Judah nommé parmi les chefs des Juifs mandés par Protonicé (*Doct. d'Add.*, p. 12), mais il est dit fils de 'Ebed Schalôm, et ne joue aucun rôle spécial. On pourrait plutôt remarquer que, dans les deux légendes, la résurrection s'opère sur des *jeunes* gens, ici un jeune homme, là une jeune fille.

8. *Die Edess. Abgs.*, p. 86.

ce rapport primitif entre les deux récits, la note qui les relie dans le ms. 12174[1]. D'après cette note, qui termine celui de la première Invention, la Croix découverte par l'épouse de Claude est conservée à Jérusalem jusqu'au règne de Trajan. Mais, sous cet empereur, une persécution s'élève contre les chrétiens. Les juifs s'emparent de la relique, et l'enterrent à une profondeur de *vingt hauteurs d'homme* (ܩܘ̈ܡܝܢ). Elle reste ainsi ensevelie depuis le temps de Siméon, second évêque de Jérusalem, jusqu'à celui de Judas, quinzième évêque, sous qui elle est retrouvée. Puis commence dans le ms. la relation de la seconde découverte d'Hélène. M. Lipsius rapproche avec raison les *vingt hauteurs d'homme* indiquées ici de la profondeur à laquelle, suivant les *Actes de Cyriacus*, Judas trouve la Croix, et qui est de *vingt hauteurs d'homme* dans le syriaque, et de *vingt pas* dans le latin. Il en conclut que ce détail, dans les *Actes*, a été reproduit de la note qui rattache les deux légendes, et que, par conséquent, ces deux légendes ont été en rapport dès le principe. — Mais cette conclusion n'est nullement certaine. Il faudrait, pour la rendre telle, prouver que la note dont il s'agit n'est pas une addition postérieurement faite au récit de la première Invention, et c'est bien plutôt le contraire qui est vraisemblable. Le ms. 12174 (daté de 1196) est relativement récent ; son texte de l'histoire de Protonicé est moins ancien que celui de la *Doctrine d'Addaï*[2] ; enfin le ms. de Paris qui contient séparément cette histoire ne présente pas l'addition. Je verrais donc simplement dans cette note un lien factice imaginé plus tard dans le but d'unir les deux écrits. C'est elle qui a reproduit, sur la profondeur de l'enfouissement, la donnée des *Actes de Cyriacus*, et non point les *Actes* qui ont reproduit la sienne[3].

Cet argument écarté, rien, dans leur texte, n'établit entre

1. Elle se trouve aussi dans le ms. arménien et dans la vieille traduction de Dublin.
2. Il n'en est qu'un abrégé d'après M. Wright (Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 70, note).
3. C'est aussi l'opinion de M. Nestle (*Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1528 et suiv.).

les deux légendes l'existence d'un rapport au moins immédiat[1]. Mais on peut d'ailleurs raisonnablement admettre que l'auteur de la plus récente, celle de Judas, a connu celle de Protonicé, si l'on observe qu'elles ont toutes deux pour patrie commune la Mésopotamie.

Le fait est évident pour la dernière nommée. Si l'on excepte le vague renseignement de saint Cyrille d'Alexandrie, toutes nos sources, manuscrits et citations, sont syriaques, ou, ce qui est ici presque la même chose, arméniens. — On peut aussi le prouver solidement pour la légende de Cyriacus.

Il est remarquable d'abord que cette histoire a été fort en vogue dans le monde oriental. Jacques de Sarug l'a prise pour sujet d'une homélie, Lazare de Pharbe la cite, et les Églises de langue syriaque l'ont largement accueillie[2]. Nous en avons trois manuscrits de cette langue dont deux très anciens, et un manuscrit arménien. Dans le monde grec, au contraire, elle a été peu goûtée[3]. Sozomène, le premier qui la connaisse, en parle par ouï-dire, et ne s'en montre pas satisfait. Chez les Latins, elle paraît s'être répandue davantage, mais plus tard[4]. Le décret pseudogélasien ne lui est guère favorable : le terme même de *novella relatio* dont il la qualifie prouve que, de son temps, elle n'avait pas encore conquis pleine confiance à Rome. La mention qu'en fait le *Liber Pontificalis* ne dut pas lui être d'un petit secours pour l'accréditer dans le haut moyen âge.

Il est impossible d'ailleurs que la confusion, visible dans cet écrit, entre Eusèbe de Nicomédie et le pape Eusèbe (18 avril-17 août 309) au sujet du baptême de Constantin ait été commise par un auteur latin ou grec. Un Latin n'aurait pas fait partir le pape pour Constantinople et pour Jérusalem : un

1. Les efforts de M. Zahn pour faire cette preuve (*Tat. Diat.*, p. 371, 372) ne donnent rien de bien clair, et s'appuient en partie sur un faux supposé.

2. V. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 85 et suiv., note.

3. Nous n'en connaissons qu'un ms. grec, celui qu'a signalé Papebroch ; mais il peut en exister plusieurs autres.

4. Papebroch, qui croit à un original grec, donne en tout cas les preuves que le texte latin a été traduit de cette langue (*Acta SS.*, Maii I, p. 362 F, p. 448, notes d, gg, kk).

Byzantin n'aurait pas pris l'évêque de Nicomédie pour celui de Rome, beaucoup moins connu. Si l'on observe de plus que tout ce récit présente un cachet étranger à ces pays classiques, et que certaines leçons du syriaque sont primitives par rapport au texte latin [1], on restera convaincu qu'il faut chercher en Orient la patrie des *Actes de Cyriacus*.

En Orient, nous avons à choisir entre l'Arménie et la Mésopotamie [2]. La tradition paléographique est en faveur de cette dernière. D'ailleurs, pour quiconque sait combien les Arméniens sont redevables à la littérature syriaque il ne saurait y avoir d'hésitation. C'est en Mésopotamie qu'a pris naissance la légende qui associe le Juif Judas à la découverte de la vraie Croix [3].

Le souvenir de Julien l'Apostat était particulièrement odieux à Édesse, et l'on conçoit que l'auteur en ait fait le bourreau du saint évêque de Jérusalem. D'autre part, une partie des éléments de notre légende, à savoir l'Invention de la relique par Hélène et le baptême de Constantin par un pape, apparaît vers cette même époque dans une histoire originaire

1. Par exemple, de l'expression syriaque ܐܚܐ, ܐܒܘܗ, ܠܐܒܘܗ, *frère de mon père*, est dérivée par omission la leçon du latin : saint Étienne, de grand-oncle de Judas, est devenu son frère. — De même, le ms. 14644 fixe l'arrivée d'Hélène à Jérusalem au 28 Ijâr (Mai) ; le latin au « *28e jour du second mois* », façon de parler toute juive, observe Papebroch (p. 448, note m) : le traducteur a supposé que l'année syrienne commençait avec Nisân comme l'année juive. — Relativement à la date à laquelle ces événements se seraient passés, le ms. 14644 marque l'an 351, éloigné de 25 ans de 326, époque de la découverte du saint Sépulcre. Le ms. 12174 met 201 ans entre l'Invention de la Croix et la Résurrection, ce qui s'éloignerait beaucoup plus. Mais M. Nestle (*Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1530) a fait observer que, au lieu de lire « *la Résurrection* », il faut lire « *l'enfouissement de la Croix sous Trajan* » (98-117), indication donnée en tête du manuscrit. Or, si l'on prend l'année extrême 117, et si on y ajoute les 201 ans du ms. et de plus 33 ans de la vie de Jésus-Christ (car l'auteur semble avoir pris la Résurrection comme point de départ), on retrouve exactement la date 351. Le latin, à son tour, met ces événements en l'an 233 après la Passion (ou, ce qui est la même chose, la Résurrection), époque fort éloignée également de 326. Mais il est remarquable que, si, au lieu de lire « *la Passion* », on lisait « *l'enfouissement de la Croix* » (117), en supposant les 33 années de Jésus-Christ déjà comptées, on retrouverait l'an 350, sensiblement identique à 351.

2. Je ne parle pas des Églises coptes qu'il faut évidemment écarter.

3. On peut ajouter qu'il ne serait pas venu à la pensée du traducteur de confondre l'année arménienne avec l'année juive : les deux langues sont trop différentes. — Quant au nom grec de Cyriacus (Κυριακός), il ne saurait être une objection à la thèse générale : les noms grecs étaient connus en Mésopotamie.

également de la Mésopotamie, la *Vita Silvestri*, la fameuse histoire du baptême de Constantin par Silvestre [1]. Ne possédant plus ce récit dans son texte primitif, mais seulement dans des textes remaniés à Rome et ailleurs, ou dans les relations incomplètes de Jacques de Sarug [2] et de Moyse de Khorène [3], nous ne pouvons juger exactement du rapport qui existait entre les deux légendes [4]. C'est assez de savoir que la première n'était pas isolée dans ces contrées, et que, à côté d'elle, il en circulait d'autres s'occupant de Constantin et d'Hélène [5].

La Mésopotamie une fois admise comme la patrie des *Actes de Cyriacus*, il est naturel de croire que l'auteur de ces *Actes* a connu ceux de Protonicé, originaires du même pays et probablement plus anciens. Mais, encore une fois, on ne saurait prouver d'une manière un peu solide qu'il s'en soit servi.

§ III. — LA LÉGENDE DE PROTONICÉ ET LES RÉCITS CONCERNANT HÉLÈNE

Nous sommes arrivés à la partie la plus délicate de cet examen. Laissant de côté les *Actes de Cyriacus*, nous nous

1. On en a deux recensions syriaques, trois grecques au moins, et une latine. V. Duchesne, *Le Lib. Pontific.*, *texte*, *introd. et comm.*, I, Introd., p. CIX, CX.

2. L'homélie de Jacques de Sarug sur cette légende (Assem., *Bibl. or.*, I, p. 328) a été éditée par M. Frothingham, *L'Omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Constantino imperat.*, dans les *Memorie della r. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali*, etc., t. VIII (1882). Il y en a aussi un tirage à part.

3. *Hist. d'Arménie*, II, 83.

4. Par exemple nous ignorons si, dans la légende du baptême de Constantin, l'original, ou du moins le récit syriaque primitif ne nommait pas comme auteur du baptême Eusèbe de Rome au lieu de Silvestre (Jacques de Sarug ne nomme personne). Au contraire, plusieurs mss. des *Actes de Cyriacus* désignent Silvestre à la place d'Eusèbe : ainsi le ms. 14644 dans le récit du martyre (Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 150), bien que dans le récit de l'Invention il nomme le dernier : ainsi encore un ms. latin (*Acta SS.*, Maii I, p. 448, note h) qui, plus bas, nomme, lui aussi, Eusèbe. Il est clair cependant que la substitution du pape Silvestre à Eusèbe de Nicomédie s'est faite par l'intermédiaire d'une première confusion de celui-ci avec Eusèbe de Rome. — Les deux légendes paraissent avoir cheminé ensemble.

5. V., sur toute cette question de la légende de Silvestre, M. Duchesne (*Le Lib. Pontific.*, I, Introduct., p. CIX et suiv.) dont la critique, faite sur un texte plus ancien que celle de M. Lipsius (*Die Edess. Abgs.*, p. 81 et suiv.), doit la modifier un peu.

demandons dans quel rapport se trouvent la légende de Protonicé et les récits des auteurs sur Hélène. Ces deux traditions dépendent-elles l'une de l'autre, et à laquelle accorder la priorité ?

D'abord, qu'il y ait entre ces traditions une dépendance, c'est ce qui me paraît incontestable. Le parallélisme des faits racontés, sans être absolu, ce qui se conçoit, étant donnée la différence des personnes et des temps, est trop marqué pour qu'on y voie la simple rencontre d'imaginations travaillant à part. Dans les deux cas, il s'agit d'une princesse, épouse ou mère d'un empereur ami des chrétiens[1], entreprenant le voyage de Jérusalem pour visiter les saints lieux. Mais l'accès en est défendu ici par les constructions des païens, là par la violence des Juifs. Dans les deux cas, on trouve les trois croix. La guérison ou la résurrection d'une femme noble par le contact de la troisième révèle quelle est celle du Sauveur. Dans les deux cas, nous voyons intervenir l'évêque de Jérusalem, Jacques ou Macaire[2]. Le bois sacré, en tout ou en partie, est laissé dans cette ville et précieusement conservé. Sur le lieu de la découverte, les deux impératrices font élever une basilique. Des coïncidences si multipliées et dans d'aussi minces détails ne sauraient s'expliquer par le hasard. Que l'on admette ou que l'on repousse la réalité d'une Invention en 326, il faut nécessairement accepter une dépendance entre les deux récits.

Mais de ces deux récits quel est le plus ancien ? Quel est le type primitif?

Je crois, avec M. Lipsius, que c'est celui qui regarde Hélène.

Les auteurs grecs et latins en effet, la chose est claire, sont les premiers à nous rapporter cette histoire d'Hélène. Si donc elle n'est chez eux qu'une transformation ou une copie de l'histoire de Protonicé, ils ont dû connaître celle-ci;

1. L'antiquité chrétienne a regardé Claude comme favorisant le christianisme. L'histoire même de Protonicé en est une preuve.

2. V. Rufin, *Hist. Eccl.*, I, 7.

ils ont dû en parler, en garder sinon le texte, au moins le souvenir ; ils ont dû tenter quelque essai de conciliation, comme plus tard le ms. 12174. Or, précisément il se trouve que, sauf toujours la courte indication de saint Cyrille d'Alexandrie, tous nos renseignements sur cette légende nous viennent des sources syriaques et arméniennes : elle n'a laissé dans la littérature grecque ou latine aucune trace : rien, absolument rien, ne nous fait soupçonner qu'il y fût question d'une première Invention de la vraie Croix. — Par contre, nous avons la preuve positive que, au commencement du ve siècle, la tradition relative à Hélène était répandue en Mésopotamie, qu'elle y produisit des écrits comme les *Actes de Cyriacus* et la *Vie de Silvestre*. Il est, dès lors, naturel de présumer que c'est cette tradition qui a donné lieu à celle de Protonicé, et non pas celle-ci qui a occasionné la première.

Nous pouvons, à propos des deux impératrices, héroïnes de nos récits, présenter un raisonnement analogue. Il y a eu évidemment dans les esprits relativement à ces personnages une sorte de confusion qui a fait transporter à l'un ce qui ne convenait qu'à l'autre. D'une confusion pareille il ne reste aucun vestige chez les Grecs et les Latins, où l'on ne connaît pas même de nom l'épouse de Claude dont il s'agit ici. Au contraire, on constate en Mésopotamie des méprises qui conduisaient directement à attribuer à une reine vivant au i^er siècle du christianisme ce qui est raconté d'Hélène au ive. L'historien Josèphe a parlé [1] d'une autre Hélène, princesse d'Adiabène et mère d'Izate, juive zélée, qui, au temps de l'empereur Claude, entreprit le pèlerinage de Jérusalem et éleva dans cette ville un mausolée [2]. Moyse de Khorène, lui, nous la donne comme la première des femmes d'Abgar le Noir, roi d'Édesse, et comme une chrétienne [3]. De son côté,

1. *Antiq. Jud.*, XX, 2-4. Cf. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, II, 12.

2. C'étaient trois pyramides situées à trois stades de la ville, où l'on ensevelit Hélène et son fils Izate. Josèphe signale également (*De Bello Jud.*, V, 6 n° 1 ; VI, 6 n° 3) à Jérusalem le palais d'Hélène.

3. *Hist. d'Arm.*, II, 35. Ce qui est plus fort, c'est que Moyse, dans ce passage même, nous renvoie à Josèphe.

la *Vie de Silvestre*, syrienne d'origine, fait de la mère de Constantin une Juive[1]; et une tradition, syrienne aussi probablement, recueillie plus tard par Eutychius[2], en fait une Édessénienne. Il est clair que des rapprochements ont été exagérés et des confusions commises dans ces pays entre les deux Hélène. De là à la création du personnage de Protonicé il n'y avait qu'un pas. La mère d'Izate était réellement, *sous Claude*, allée en pèlerinage à Jérusalem, et y avait bâti un monument. On emprunta pour elle à la seconde Hélène une découverte de la vraie Croix et le titre d'épouse d'un César (Claude, le second de l'empire après Tibère[3]), et l'on eut au complet la princesse dont Addaï nous raconte l'histoire. Le nom seulement fut changé. Mais le nouveau lui-même garde peut-être la trace de cette dérivation. Des différentes formes, en effet, sous lesquelles nous trouvons ce nom dans les manuscrits, la forme *Protonicé* (ܦܪܘܛܘܢܝܩܐ ou ܦܪܘܛܘܢܝܩܝ) semble être la plus ancienne[4]. Ainsi écrit, on pourrait le décomposer dans les deux mots grecs πρωτο-νίκη, *première victoire*, premier triomphe, première exaltation de la Croix par opposition à la seconde exaltation sous Hélène, et y voir en même temps une allusion lointaine à l'ἐν τούτῳ νίκα constantinien[5]. Sa signification seule serait ainsi une marque de fabrique apposée à la composition qui le présente. — Quoi

1. V. Surius, 31 décembre, p. 370 et suiv.
2. Édit. d'Oxford, 1658, p. 408. Cf. Lipsius, *Die Edess. Abgs.*, p. 89, note.
3. Constance Chlore était par sa mère le petit-neveu de l'empereur Claude II; mais cette circonstance n'a pas dû contribuer à faire paraître dans la légende le nom de Claude.
4. La première forme ܦܪܘܛܘܢܝܩܐ se trouve *trois* fois dans le ms. de Saint-Pétersbourg de la *Doctrine d'Addaï*, et aussi probablement dans le ms. 14.654, car M. Phillips, qui a collationné ce ms. avec le premier, n'indique pas de variante. La seconde forme ܦܪܘܛܘܢܝܩܝ se trouve *une* fois dans le *texte* du ms. de Paris. Ce dernier ms., dans le *titre*, porte ܦܪܛܘܢܝܩܝ; le ms. 12174 porte *deux* fois ܦܛܪܘܢܝܩܝ. La vieille traduction anglaise de Loftus donne *Patronica*; la traduction arménienne de la *Doctrine d'Addaï*: *Patronicia*; une autre source arménienne (Alishan, *Lettre d'Abgar*, p. 19) : *Parthunike*.
5. C'est la pensée de M. Nöldeke. *Literar. Centralbl.*, 1876, nº 29, p. 937. — M. Zahn (*Gött. Gel. Anz.*, 1877, p. 177) adopte la forme *Petronicé* du ms. 12174, et y voit une allusion aux victoires spirituelles de saint Pierre, plusieurs fois nommé dans la légende. M. Nestle (*Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1529) inclinerait aussi vers cette opinion.

qu'il en soit, la confusion signalée au commencement du ve siècle en Mésopotamie entre la reine d'Adiabène et l'impératrice romaine nous met encore une fois sur la voie pour juger du rapport qui existe entre nos deux traditions. La légende de Protonicé n'est qu'une reproduction et une copie des récits qui avaient cours en Orient sur Hélène.

Comparons maintenant le contenu de nos textes. Saint Ambroise, le premier qui nous raconte en détail la seconde Invention, non plus que saint Jean Chrysostome ne parlent de guérison comme moyen de reconnaître la vraie Croix. Rufin est le plus ancien auteur qui en fasse mention. Cette circonstance au contraire se rencontre, mais encore plus accentuée, dans la relation de la première découverte : c'est la fille même de Protonicé qui vient là mourir tout exprès afin que sa résurrection manifeste la vertu du bois sacré. Or, il est clair que, si cette dernière relation avait donné naissance à l'autre, nous devrions retrouver dans saint Ambroise et dans saint Chrysostome le miracle modifié sans doute un peu [1], mais conservé quant à la substance : car il eût alors appartenu à la tradition primitive, et des orateurs ne l'auraient certainement pas négligé. Reste donc à voir dans ce prodige la reproduction déjà développée et embellie de celui qui, d'après les récits grecs, fut accompli sur la noble dame de Jérusalem [2]. — Ajoutons à cela que le discours du fils de Protonicé et les prières que l'impératrice adresse au ciel offrent tout à fait l'aspect d'une amplification par rapport à la narration plus simple de Rufin, par exemple [3].

1. Hélène ne paraît pas avoir eu d'autre enfant que Constantin.

2. Ceci prouverait, s'il en était besoin, que la légende de Protonicé dépend des récits grecs plutôt que latins. Dans ces derniers (on peut considérer Rufin comme Grec), il s'agit non de la guérison d'une femme, mais de la résurrection d'un homme mort.

3. On pourrait faire valoir, il est vrai, dans l'autre sens que, dans la légende de Protonicé, il n'est question ni d'inspiration divine, ni de l'invention du titre et des clous. Je réponds, pour les clous, qu'ils semblent (d'après saint Ambroise et surtout la légende de Cyriacus) avoir fait l'objet d'une invention à part. Le titre était plutôt un embarras pour le narrateur, désireux de présenter la résurrection de la princesse comme le signe unique qui eût fait distinguer la Croix du Sauveur (Cf. Rufin). Quant à l'inspiration qui poussa Hélène, c'est là un bien mince détail qu'on a pu négliger.

Autre détail. La basilique dont l'épouse de Claude aurait ordonné l'érection est, comme nous l'avons dit, un souvenir des constructions constantiniennes. Cela seul rejette assez longtemps après l'an 335 la composition de la légende. Sans doute, on pourrait soupçonner ici une interpolation subséquente. De fait, l'histoire de Protonicé nous apparaît enchâssée dans un autre écrit reconnu pour être fortement interpolé. Elle a été ainsi enchâssée par l'auteur même de ces retouches. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'elle eût subi, elle aussi, un traitement analogue[1]. Toutefois, c'est là un point dont nous n'avons aucune preuve, et que nous ne devons pas gratuitement supposer. Ce récit de la première découverte de la Croix est donc postérieur à Constantin. Il est dans la dépendance des églises dédiées par cet empereur. Mais, alors, est-il à croire qu'il ne le soit pas également des traditions qui regardent Hélène? L'esprit est-il allé confondre immédiatement ces constructions avec les pyramides élevées par la reine de l'Adiabène, pour les attribuer d'abord à cette princesse, et ensuite à l'épouse de Claude? La personne de l'impératrice Hélène n'était-elle pas plus rapprochée des édifices constantiniens[2], et n'est-il pas plus naturel de penser que c'est la similitude des noms qui a plus tard occasionné la confusion? La légende grecque enfin, si légende il y a, n'est-elle pas plus vraisemblable que la légende syrienne, et devons-nous admettre que l'esprit s'est porté d'abord à l'invraisemblable, même en Mésopotamie?

Encore un dernier argument. Le récit de la seconde Invention paraît dans la littérature avec saint Ambroise, saint Jean Chrysostome et la relation de la pèlerine franque, vers la fin du IVe siècle. Mais pour que saint Ambroise, en

1. La place même occupée par le passage sur la basilique, à la fin d'un paragraphe, favoriserait cette hypothèse.

2. La mère d'Izate avait, il est vrai, élevé un monument funéraire à Jérusalem; mais celle de Constantin avait bâti les deux églises du mont des Oliviers et de Bethléem, se rattachant bien mieux par leur signification à l'*Anastasis* et au *Martyrium*.

395, dans une circonstance aussi solennelle que celle où il parlait, le panégyrique de Théodose devant Honorius, rapportât le fait et le commentât, il fallait qu'on y donnât déjà en Occident une foi indiscutée. La pèlerine, beaucoup moins explicite, semble aussi en écrire à ses sœurs comme d'une chose connue. On n'est pas téméraire en concluant que, vers les années 370-380, cette croyance commençait à s'établir dans les pays latins[1]. Or, la légende de Protonicé, nous l'avons vu[2], ne remonte pas au delà du dernier tiers du IVe siècle. Si donc on en fait dépendre la tradition des auteurs sur Hélène, cette tradition a dû, en quinze ans environ, se former d'abord en Orient, puis se répandre jusqu'en Italie et en France[3]. L'intervalle, à la rigueur, est suffisant, mais nous sommes bien à l'étroit. — La réciproque, en revanche, n'offre aucun embarras, car on peut supposer plus ancien encore le récit qui concerne la mère de Constantin, et abaisser jusque vers l'an 400 celui qui concerne l'épouse de Claude. La présomption d'antériorité est donc toujours en faveur du premier : le second n'en est qu'une copie.

On voit dès lors la place qu'il convient, selon moi, d'attribuer à la légende de Protonicé parmi les diverses relations de l'Invention de la vraie Croix. Elle se trouve entre les traditions classiques sur Hélène et les Actes de *Judas-Cyriacus*. Vers les années 370-380 au plus tard, on fait honneur à la mère de Constantin d'une découverte de la Croix et des basiliques élevées aux lieux de la Passion. Ces traditions passent en Mésopotamie, où une similitude de nom et de circonstances historiques occasionnent une confusion entre l'impératrice romaine et la reine juive de l'Adiabène. Le désir de reporter aux origines du christianisme la possession du bois

1. Il est difficile, si, en admettant la priorité du récit de la seconde Invention, on n'admet pas la réalité des faits, de dire où a pris naissance cette fable. M. Nestle qui en place l'origine en Occident (*Gött. Gel. Anz.*, 1880, p. 1529, 1530) ne donne aucune preuve de son affirmation.

2. V. plus haut, p. 177.

3. Car c'est dans l'Orient grec évidemment que s'est formée, dans ce cas, la égende d'Hélène.

sacré aidant, on imagine la légende de Protonicé. A peine née, elle est enchâssée dans la vieille légende nationale d'Abgar, et cette insertion lui assure la conservation et la popularité dans ces contrées. Mais le souvenir d'Hélène n'est pas pour cela perdu. Dans le même pays, son histoire se dépose, vers le commencement du ve siècle, dans la *Vie de Silvestre* et, avec un fort développement, dans les *Actes de Cyriacus*. Alors seulement ou plus tard, on s'aperçoit que la double Invention est en soi une contradiction, et l'on crée, pour détruire la difficulté, le lien factice que nous présente le ms. 12174. Mais du reste la Mésopotamie, qui a reçu de l'Orient grec le germe de tous ces récits, ne les garde pas pour elle. La légende d'Hélène, en compagnie de celle d'Abgar transformée, revient dans le monde grec et latin avec la *Vie de Silvestre* et les *Actes de Cyriacus*. Seule, celle de Protonicé reste à l'écart dans ce commerce littéraire, et ne parvient pas à franchir les bornes du milieu où elle est née.

TEXTES

Je place ici trois textes de la correspondance de Jésus et d'Abgar, l'un grec, l'autre syriaque, le troisième arabe.

Le premier (V. plus haut, p. 27, n° 18) est tiré de quatre fragments d'un papyrus d'El-Fayoum, à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Ces fragments ont été publiés d'abord (*Athenæum* du 5 septembre 1885, p. 304) par M. W.-M. Lindsay, qui les fait remonter au IVe ou au Ve siècle. Le texte, fort incomplet, a été restitué par M. E.-B. Nicholson (même Revue, 17 octobre 1885, p. 506, 507). C'est cette restitution que je donne ici. Les lettres entre crochets [ ] sont celles dont la lecture dans le ms. n'est pas certaine. Les mots entre parenthèses ( ) représentent un complément ajouté par le savant anglais pour relier entre eux les lambeaux de phrases du papyrus. Ce complément est emprunté avec des modifications au texte d'Eusèbe.

Le second texte (V. plus haut, p. 24, n° 13), inédit, est tiré du ms. syriaque 56 de la Biblioth. nation. de Paris, daté de l'an des Grecs 1575 (= 1264 de J.-C. — Zotenberg, *Catal.*, p. 20, 21). La première partie de ce texte se trouve écrite pardessus un autre que l'on a gratté, ce qui rend certains mots peu lisibles. De plus, le manuscrit ayant été fermé avant que l'encre fût parfaitement sèche, des lettres se sont décalquées sur la page qui est en face et réciproquement. Quelques autres lettres ont complètement disparu sur les bords. J'ai mis ces dernières entre crochets : — et afin que l'on pût comparer les deux textes ensemble, j'ai donné en note les leçons présentées par celui de la *Doctrine d'Addaï* imprimé par M. Phillips.

Le troisième texte (V. plus haut, p. 28, n° 2), inédit aussi, m'a été procuré par mon savant ami, l'abbé H. Hyvernat, qui l'a lui-même édité et traduit. Il est tiré du cod. Vatic.

arab. 51, fol. 54 et suiv., décrit ainsi par Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, IV, Cod. arab., p. 82 : « Codex in 16. chartac. foliorum 81, arabicis litteris et sermone exaratus ; quo continentur ... 3. *Abgari regis Edessæ epistola missa ad dominum nostrum Iesum Christum, ante eius ascensionem cum corpore.* Init. fol. 54 ... Is codex decimo septimo Christi sæculo videtur exaratus. »

I

1. (διὰ τοῦτο τοίνυ)ν
2. (γράψας ἐδεήθην σου σκυλῆναι) πρὸς μὲ
3. (καὶ τὸ πάθος ὃ ἔχω θεραπεῦσαι. καὶ γὰρ ἠ)κουσταί μοι ὅτι
4. (καὶ Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσίν σου καὶ) διώκουσίν σε
5. (καὶ βούλονται κακῶσαί σε. πόλις δέ μοί ἐσ)τιν σμικροτάτη
6. (καὶ σεμνή, ἥτις ἐξαρκεῖ ἀμφοτέροις.)
7. (Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία)
8. (ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ.)
9. (Μακά)ριος εἶ ὅτι ἐπίστευσας ἐν ἐμοὶ μὴ(ἑωρα)κώς με.
10. (γέγραπτ)[αι] γὰρ περὶ ἐμοῦ ὅτι οἱ ἑωρακότες με οὐ μὴ πιστεύσ-
11. (ωσιν ἐ)ν ἐμοί, καὶ οἱ μὴ ἑωρακότες με αὐτοὶ
12. (πιστεύσ)ουσιν καὶ ζήσονται. περὶ δὲ οὗ ἔγραψάς μοι
13. (ἐλθεῖν πρὸς σὲ, δέον ἐστὶν) [π]ά[ντα δ]ι' ἃ (ἀπε-)
14. στάλην ἐντα(ῦ)θα πληρῶσαι, καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι
15. ἀναλημφθῆναι πρὸς τὸν ἀποστείλαντά με·
16. κ(αὶ ἐ)πειδὰν ἀναλημφ(θῶ ἀποστελῶ σ)οί τινα
17. τῶν μαθητ(ῶν μου ἵνα τὸ πάθος σου) ἰάσηται
18. καὶ ζωὴν κ[α](ὶ εἰρήνην σοι καὶ τοῖς σὺν σοὶ) παράσχηται
19. ολ[ε] [τ]ων

M. Nicholson, se fondant sur les autres textes différents d'Eusèbe qui présentent l'addition concernant la promesse faite à la ville d'Édesse par Jésus-Christ, pense qu'on pourrait lire ainsi cette dernière ligne : (καὶ τῇ π)όλ[ε](ι σου ποιήσει ἵνα μηδεὶς) [τ]ῶν (ἐχθρῶν κατισχύσῃ αὐτῆς).

II

ܐܟܣܢܝܐ ܕܚܙܘ ܐܟܣܢ ܫܒܥܐ ܕܐܘܪܗܝ¹ ... fol. 191 recto.

ܐܟܣܢ ܐܘܦܛܐ: ܠܡܫܡܫܘ ܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܝܢ ܒܐܬܪܐ
ܕܐܘܪܫܠܡ². ܡܢܗ ܗܟܝܠ. ܀ ܫܢܝܢ ܠܟܠܗܝܢ ܘܒܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܕܠܐ
ܗܘܐ ܒܥܡܠܐ³. ܘܠܐ ܗܘܐ⁴ ܒܡܐܢܐ ܦܪܝܫܐ ܐܠܗ: ܐܠܐ ܒܥܡܠܗܝ.
ܗܢܝܐ⁵ ܡܦܠܚ ܐܠܗ. ܘܠܝܚܝܕܝܐ ܡܕܒܪ ܐܠܗ⁶. ܘ[ܠܟܗܢܐ]
ܡܫܡܫ ܐܠܗ. ܘܠܡܠܘܐ⁷ ܘܠܒܢܝ ܐܝܟܢܐ ܘܠܡܫܡܫܢܐ⁸ ܒܗ
ܒܫܠܡܐ ܦܪܝܫܐ ܐܠܗ. ܘܠܩܫܝܫܐ⁹ ܡܝܩܪ ܐܠܗ. ܘܥܡ ܗܠܝܢ
ܕܟܠܗܘܢ ܕܟܘܪܐ ܫܢܝܢ ܕܢܣܒ ܐܠܗ. ܡܫܒܚ ܒܫܡܗ. ܘܐܦ ܠܐܠܗܐ
ܐܠܗ ܕܝܗܒ ܠܗ ܡܠܐ. ܘܢܣܒ ܐܠܗ¹⁰ ܗܠܝܢ: ܘܐܦ ܒܗܘ ܐܠܗ ܕܐܠܗܐ.
ܕܗܠܝܢ ܦܠܚܘܢ¹¹ ܕܢܣܒ ܐܠܗ. ܡܬܟܢܫܐ ܦܠܚܐ ܢܣܒ ܡܢ
ܕܐܬܐ ܠܗܘ ܡܢ ܡܫܝܚ ܐܒܐ ܠܗ. ܘܟܠܐ ܡܢܗ ܕܐܝܟ ܠܗ ܕܐܒܐ.
ܐܝܟ ܕܡܫܠܡ ܒܗ. ܐܦ ܗܘ ܐܬܐ ܫܠܡܐ. ܕܡܘܪܝܐ ܕܗܠܝܢ ܠܟܠܗܝ.
ܘܪܕܦܝܢ ܠܗ. ܘܐܦ ܕܡܫܒܚ ܢܣܒ. ܘܠܡܫܡܫܢܐ ܒܗ ܡܫܡܫ.
ܡܫܠܡܐ ܗܘܐ ܕܒܪܬܐ ܐܝܟܢ ܐܒܐ ܘܠܗ¹² ܫܡܝܐ. ܘܠܟܠܗܝܢ
ܦܠܚܐ ܠܡܒܥ[ܪ] ܒܗ ܒܫܠܡܐ.

1. Suit une ligne illisible. A la fin il m'a semblé distinguer le mot ܘܠܗܒ...
— 2. Ph. ܕܐܘܪܫܠܡ — 3. Ph. ܒܥܡܠܐ — 4. Ph. omet ܠܐ ܗܘܐ — 5. Ph. ܡܫܡܫܢܐ — 6. Ph. ܘܠܝܚܝܕܝܐ ܡܕܒܪ ܐܠܗ. ܘܠܝܚܝܕܝܐ ܡܕܒܪ ܐܠܗ — 7. Ph. ܘܠܡܠܘܐ — 8. Ph. ܘܡܫܡܫܢܐ — 9. Ph. ܐܦܩܫܝܫܐ — 10. Ph. ܘܢܣܒܗ — 11. Ph. ܦܠܚܘܢ — 12. Ph. omet ܠܗ.

ܐܓܪܬܐ ܕܦܘܠܘܣ ܦܠܝܚܐ ܕܫܕܪ ܡܫܝܚܐ ܠܘܬ ܐܒܓܪ

ܛܘܒܝܟ ܕܟܕ ܠܐ ܚܙܝܬܢܝ ܗܝܡܢܬ ܒܝ. ܟܬܝܒ ܓܝܪ ܥܠܝ.
ܕܐܝܠܝܢ ܕܚܙܝܢ ܠܝ܇ ܠܐ ܢܗܝܡܢܘܢ ܒܝ. ܘܗܢܘܢ[1] ܕܠܐ ܚܙܝܢ ܠܝ.
ܢܗܝܡܢܘܢ[2] ܒ[ܝ.] ܘܕܟܬܒܬ ܠܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬܟ܇ ܗܘ ܡܕܡ ܕܐܫܬܕܪܬ
ܥܠܘܗܝ ܠܗܪܟܐ ܡܫܡܠܝܘ ܐܫܬܡܠܝ[3] ܠܗ. ܘܡܣܬܠܩ ܐܢܐ[4] ܠܘܬ
ܐܒܝ ܕܫܕܪܢܝ. ܘܡܐ [ܕ]ܐܣܬܠܩܬ ܠܘܬܗ܇ ܡܫܕܪ ܐܢܐ ܠܟ ܠܚܕ
ܡܢ ܬܠܡܝܕܝ܇ ܕܢܐܣܐ[5] ܟܐܒ[ܟ ܘܢ]ܚܠܡ [ܘ]ܢܐܣܐ[6]. ܘܟܠܗܘܢ[7]
ܕܥܡ ܠ[ܘܬ]ܟ ܢ[ܬ]ܠ[8] ܠܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܀ ܘ[ܡܕܝ]ܢܬܟ fol. 191
ܢܗܘܐ ܒܫܝܢ. ܘܒܥܠܕܒܒܐ[9] ܠܐ ܢܫܬܠܛܘܢ ܒܗ ܠܥܠܡ verso.

ܫܠܡܬ ܐܓܪܬܐ ܕܫܕܪ ܡܫܝܚܐ ܠܘܬ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܡܗܝܡܢܬܐ

1. Ph. ܘܐܝܠܝܢ — 2. Ph. ܗܢܘܢ ܢܗܝܡܢܘܢ — 3. Ph. ܐܫܬܠܡ — 4. Ph. ܘܡܣܬܠܩ ܐܢܐ ܠܝ — 5. Ph. ܕܢܐܣܐ ܟܐܒܟ — 6. Ph. ܘܢܚܠܡ ܢܐܣܐ — 7. Ph. ܘܠܟܠܗܘܢ — 8. Ph. ܢܬܠ ܐܢܘܢ — 9. Ph. ܘܒܥܠܕܒܒܐ ܐܦ.

III

بسم الله الخالق الحىّ الناطق

نبتدي بعون الله تعالى وحسن توفيقه بْنسخ رسـالة ابجر ملك الرها بركته علينـا امين — ارسلهـا الى سيّدنا يسوع المسيح قبل صعوده بالجسد . قال :

قد بلغنى عنك يا سيّدي وعن العجائب الذي تصنعهم ليس كأعمـال السحرة ولا بدواة ولا بعقـاقير كأطبّاء هذا العالم بل بكلمة واحدة تشفى الامراض وتخرج الارواح الخبيثة وتوهب النظر للعميان والمشى للزمنى والنطق للخرس[1] والسمع للصمّ والنزفة الدم لما لمست طرف ثوبك خلصت[2] فلما سمعت هذا عنك آمنت انّك انت ابن الله نزلت من السماء وفعلت هذا لاجل محبّتكَ للبشر لكن اسألك يا سيّدي وان كنت انا غير مستحق ان تأتي الى عندى لكيما تشفينى من اوجاعى فقد سمعت انّ اليهود مقتوك ويريدون قتلك فانا لي مدينة صغيرة تكون لي ولك

1. Ms. للخرص

2. Ms. خلصة J'ai corrigé tacitement cette faute d'orthographe partout où elle se trouve dans le texte.

الجواب من سيّدنا له المجد

قال : طوباك يا ابجر والخير الدي[1] يكون لك ولمدينتك الدي تسمّى الراهــا لانك لم تراني[2] وامنت بِي فستنال كفؤ نيّتك وتملك انت فيهم وخطاياك اغفرهم ومدينتك تكون مباركة ومجد الله في وسطها[3] والامانة لشعبك واجعل ذكرك في الارض ويسمعون منك كلّ المسكونة انا يسوع المسيح كما اظهرت اسمى انا اظهر اسمك انا كتبت هذه الرسالة بيدي وكل موضع تحلّ فيه هذه الرسالة لا يقدر شبه من الاشباه يحل فيه بل يهربوا من قدّامها جميع الارواح الخبيثة بقوّة الثالوث المقدّس طوباك يا ابجر ملك الراها وهبت لك العافية وامّا ما طلبته من حضوري الى عندك بعد ان امضى الي الاب ارسل لك احد تلاميذي الذي هو تدّاوس[4] يشفى امراضك وحياة دايمة اوهب لك السلامة يكون في مدينتك الذي تطلب لها ولا يقدر عليها عدو ولا ظالم ولا على حامل هذه الرسالة

وختم الرسالة بسبعة خواتم : الخــاتم الاوّل انى قدّمت على الصليب بارادتي ٠ والخاتم الثاني انى ليس كانسان لطيف تام ٠ والخاتم الثالث انّي رفعت على الصليب وعلى الشاروبيم (٤) وانا الاوّل الازلي وليس احداً سواي (٥) ملــك المــلوك والاه الالهــة (٦) صرت مخلّص بين البشر (٧) الكلمة الازليّة في كلّ حين دايمة الى الابد

1. Ce mot me paraît devoir être supprimé.

2. Forme vulgaire pour تريني

3. Ce mot est répété dans le ms.

4. Ms. الدداووس

ثم اخذ منديل ومسح وجهه في المنديل فحينئذ تصوّر وجهه فيه بلا
عقاقير ثم انفذه الي ابجر ملك الراها وكان منها قواتا[1] وعجائب . والحمد لله دايما
كملت رسالة ابجر ملك الراها بسلام من الرب

1. Forme vulgaire pour قوّات

TRADUCTION DU TEXTE ARABE

Au nom du Dieu créateur, vivant, parlant.

Nous commençons, avec le secours de Dieu Très-Haut et sa bonne assistance, à copier la lettre d'Abgar, roi d'Édesse (que sa bénédiction soit avec nous, Amen!). Il l'envoya à Notre-Seigneur Jésus-Christ avant son ascension corporelle. Il dit :

« J'ai entendu parler de toi, ô mon Seigneur, et des miracles « que tu fais, miracles qui ne sont point comme les œuvres « des magiciens, et qui ne sont pas, non plus, opérés avec « des remèdes et des simples, comme le font les médecins de « ce monde. Mais, avec une simple parole, tu guéris les ma- « ladies, tu fais sortir les esprits méchants, tu donnes la vue « aux aveugles, le mouvement aux paralytiques, la parole « aux muets, l'ouïe aux sourds; l'hémorrhoïsse a été guérie, « lorsqu'elle a touché le bord de ton vêtement. En entendant ra- « conter cela de toi, j'ai cru que tu es le Fils de Dieu, des- « cendu du ciel, et que tu as fait cela à cause de ton amour « pour l'humanité. Bien que j'en sois indigne, je te demande, « ô mon Seigneur, de venir chez moi pour me guérir de mes « infirmités. J'ai entendu [dire] que les Juifs te haïssent et « veulent te tuer. Eh bien, je possède une petite ville; elle « est à moi et à toi. »

Réponse de Notre-Seigneur (A lui la gloire !). Il dit :

« Heureux es-tu Abgar! Le bien soit à toi et à ta ville qui « s'appelle Édesse, parce que tu ne m'as pas vu et tu as cru « en moi. Tu seras récompensé de ton intention; tu règneras « sur tes sujets. Je te pardonne tes péchés. Ta ville sera bénie

« et la gloire de Dieu habitera en elle; la sécurité sera dans « ton peuple. Je répandrai ta mémoire sur la terre; toutes « les nations entendront (parler) de toi. Moi, Jésus-Christ, de « même que tu as manifesté mon nom, je manifesterai le tien, « moi. J'ai écrit cette lettre de ma propre main. Partout où « elle sera portée aucun doute ne pourra l'infirmer. Tous les « esprits méchants fuiront devant elle, par la vertu de la « sainte Trinité. Heureux es-tu Abgar, roi d'Édesse; je t'ai « donné la santé. Pour ce que tu me demandes d'aller chez « toi, après avoir été vers le Père, je t'enverrai un de mes « disciples, Thaddée; il guérira tes infirmités et te donnera « la vie éternelle. La paix soit avec ta ville, pour laquelle tu « me pries. L'ennemi ni le tyran ne prévaudront point contre « elle, ni contre celui qui portera cette lettre. »

Et il scella la lettre de sept sceaux. Le premier sceau [portait] : Voici que je suis allé sur la croix, par ma volonté; — le second sceau : Je ne suis pas comme un homme simple[1], parfait; — le troisième sceau : J'ai été élevé sur la Croix et sur les Chérubins; — [le quatrième sceau] : Je suis le premier, l'éternel; personne n'est comme moi; — 5 : Roi des rois, Dieu des dieux; — 6 : J'ai passé entre les hommes en faisant le bien; — 7 : Le Verbe éternel, en tous temps, toujours, éternellement.

Puis il prit un mouchoir, et s'en essuya le visage. A l'instant son visage se reproduisit sur le mouchoir sans le secours de drogues. Ensuite il l'envoya (avec la lettre) à Abgar roi d'Édesse, et celle-ci opéra des miracles et des merveilles. Gloire à Dieu toujours !

Fin de la lettre d'Abgar, roi d'Édesse, dans le salut du Seigneur. — Amen.

1. ψηλός.(?)

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE ORIENTALE DE ANDRÉ BURDIN ET Cie, A ANGERS.